من "قانون التأويل" إلى "جماليّة التلقّي" رسالة في "تأويل التّأويل" ضمن السياقات الإسلاميّة المعاصرة

د. عبد الكريم عنيات
جامعة سطيف 2 ـ الجزائر

أولا ـ مقدّمة واستشكال

ليس من السّهل إنجاز تقرير معرفيّ مفصّل ودقيق عن العلاقة بين الفكر والوجود، أو قل بلغة أكثر تحديديّة، وأكثر ماصدقيّة، بين المعنى والموجود. بل أنّ الشبهة قد تمتدّ لتصل إلى الكشف عن اختلاط بين المعنى والواقع؛ فقد يكون الواقع مجرّد معنى مثلما يكون المعنى واقعا. وبين هذا وذاك، تغرق فلسفة الوضوح في لجّة المفهوم الّذي لا يلتزم بحدوده. فالواقع الّذي نتصوّره موضوعا مستقلاّ عنّا وجوديّا، أو أُنطيقيّا، ليس إلاّ انعكاسا لوعينا الّذي يغزو كلّ شيء: الوقائع، والذّوات المغايرة، والمتعالي فوقنا، والمعاني ذاتها، والوجود خلفنا. نحن من يجعل الواقع واقعا، وموجدا بصفاته ومعانيه، ونحن



من يحمل صفات على العدم بغية إعدامه. ومن الجهة المقابلة، فإنّ هذا الواقع الغُفل والّذي نعتقد بأنّنا خلقناه خلقا، هو في النهاية من أتاح لنا إمكانيّة وجودنا وإمكانيّة عدمنا كذلك، لولا هذا الواقع الإمكانيّ لما أمكن لنا أن نوجد، نحن بنات الواقع وثماره، والّتي تنقلب عليه لاحقا لتستعبده مفهوميّا وتشكّله معرفيّا.

في البدء كان الشوّاش أو ربّما كان اللاّوجود ـ على الرغم من صعوبة هضم كينونة العدم أو موجوديّة اللاّموجود ـ، وبحركة إلهيّة واحدة انسجم الكلّ، وترتّب الكون وانضبطت الظاهرات واستحال الخاوس (الفوضى) كوسموس (المعنى أو النظام). هل هذا واقعٌ أم نصٌّ؟ لا أحد يدري، ولا أحد ينكر، وليس الكلّ معنيّا بالجواب! لكن ما يعنينا حقا، بوصفنا كائنات سؤولة فقط هو محاولة الكشف عن صعوبة تحديد الأسبقيّات السببيّة، واستشكال أمر العليّة ذاتها: هل هي سهميّة أم دوريّة؟ هل الحقيقة ـ من الجانب الهندسيّ تشبيها ـ مستقيمة أم دائرة، أم أنّها شكل حلزونيّ يدور لكنّه لا يعود إلى نقطة الابتداء من خلال الانحراف شيئا قليلا لتشكيل شبه حلقة جديدة في ظلّ لفّات دوريّة مألوفة وتجديديّة؟ نحن نعتقد أنّ هذه الصّورة الأخيرة أقرب إلى تاريخ الإنسان كما كان فعلا، لكي لا نقول أنّها أقرب إلى الحقيقة، أو إلى الواقع.

ولئن ساءلنا شأن صورة الحقيقة، فمن أجل البدء في معالجة ما نبغي معالجته في هذا السياق البحثيّ؛ وهو حقيقة العلاقة بين الإنسان والنصّ. وبالنسبة للطرح المألوف فإنّنا نقول: من أوجد الآخر؟ وبالنسبة لمنطق الصورة الحلزونيّة للحقيقة فإنّنا نفترض ما يلي: «الإنسان أنتج النصّ الّذي سينتجه بدوره». «الإنسان كائن بين نصّين؛ الأوّل معلول والثاني عله» نحن اليوم، بل في كلّ يوم مضى، لا نعرف الإله إلاّ في النصّ. والنصوص المقدّسة بعامّة، ورغم كونها إلهيّة المنشأ، إلاّ أنّها إنسانيّة المنطق، لذا فهي من الموجودات الإنسيّة، لكن هذه النصوص الّتي شكّلها الإنسان، ستشكّله لاحقا من خلال ما شكّله هو سابقا. هذه هي الجدلية الّتي يمكن أن نلاحظها في تاريخ الإنسان، ويمكن أن نصوّرها بطرق كثيرة ونثبتها باستدلالات متعدّدة. الإنسان كائن بين نصّين، إحداهما النصّ المشكَل، والآخر النص المشكِل. وإنّ اختلافاتنا الجوهرية تكمن في تقدير وتقرير أسبقيّة أحدهما على الآخر.



الآن، سنضع إصبعنا المعرفي على الجرح المفهوميّ، من أجل الفحص والتشخيص وتقديم مشاريع تنظر في إمكانيّات العلاج الفكريّ وحدوده. على فرضيّة واحدة لن نسير بحثيًّا إلّا بها، وهي أنّ الفهم البشريّ لا يكون بمعزل عن النماذج المعرفية الّتي تشكّل الإطار النظريّ لأيّة إمكانيّة فهميّة. إنّ النموذج المعرفيّ هو الحيّز المفهوميّ الأكبر الّذي تسبح فيه الفهوم الفرديّة في حقبة تاريخية قد تكون طويلة جدًّا ـ كما في الماضي ـ أو طويلة نسبيًّا ـ كما هو الحال في زماننا. وعلى أساس هذه الفرضيّة الأصليّة، نصوغ الفرضية الفرعية المخصوصة لهذا الموضوع على الشكل التالي: الفهم البشري للنصّ المقدّس لا يتمّ بشفافيّة ولا بمباشرة، بل بتوسّط النموذج المعرفيّ السائد. وبما أنّ النماذج تتغيّر، إن جزئيًّا أو كليًّا، أي تدريجيًّا، فإنّ فهم هذه النصوص لا يستقرّ على حال.

> النموذج المعرفيّ هو الحيّز المفهوميّ الأكبر الذي تسبح فيه الفهوم الفرديّة في حقبة تاريخية.

بل أنّ استمراريّة خلود النصوص يُستمد من تغيّر النماذج هذه. وفي حالتنا المخصوصة نطرح السؤال الأكبر: هل أنّ المسلم يفهم القرآن بشفافيّة؟ هل هناك فراغ مفهوميّ بين الإنسان والقرآن يتيح التواصل بلا أحجبة تأويليّة أو أدوات ثقافيّة مخصوصة؟

هنا نصل إلى مربط المشكلات ومنشأ الخلافات. وهي مسألة التأويل الكليّ والخارجيّ للقرآن. أي أنّنا نتحدّث عن ظواهريّة القرآن بالنسبة للإنسان، ولا نتحدّث عن التأويل الأكبر، ولا عن التأويل الأصغر، ولا عن التأويل الكليّ أو التأويلات الجزئيّة. لأنّ مجهود الفكر الإسلاميّ قديما وحديثا كذلك قد ذهب في الأزقّة الفرعيّة وغرق في التفاصيل الّتي تنسى المشكلات الكبرى. فهل واجه الفكر الإسلاميّ المعاصر مسألة تأويل النصوص التأسيسيّة لحضارة الإسلام مواجهة موضوعيّة وشُجاعة؟ أي بعيدا عن التمجيد المنغلق الّذي يخلق الرضا الفكريّ. نطرح هذا السؤال ونحن على وعي عميق بمدى ثقل المهمّة الملقاة على هذا الفكر، على اعتبار أنّه مسؤول عن التعامل مع نصّ إلهيّ مقدّس مطلق يحمل إمكانيّات فهم تفوق قدرات الاجتهاد البشريّ النسبيّ. نصّ فائض بالمعنى يتطلّب تحديدا دقيقا: هنا يكمن تحدّي هذا الفكر بالذات. والّذي هو معنيّ بأن ينفتح كلّ الانفتاح على



كلّ ما يطرح دون أيّ إخفاء أو إحجاب. لأنّ زمن الحجاب المعرفيّ قد ولّى في وقت أصبحت فيه السموات مفتوحة بلا حدود، بل مفتوحة أكثر من اللّازم. وليس هناك شجاعة إلاّ في مقابلة كلّ الأسئلة مهما كانت وجهتها ومنطلقاتها، وأيضا دون السؤال عن غرضها أو نيّاتها. زمن محاسبة النّوايا قد ولّى، نحن في زمن قبول السؤال واستقباله، بل تشجيع السؤال ولو كان محرجا. لقد كانت النصوص التراثيّة على هذا الحال. السموات فتحت، والأراضي جُسرت، فأين المفرّ من السؤال؟ وهل يمكن خنق السائل؟ كن شجاعا أيّها المسؤول! هذا هو شعار التنوير الإسلاميّ المعاصر.

> بما أنّ النماذج تتغيّر، إن جزئيّا أو كليّا، أي تدريجيّا، فإنّ فهم هذه النصوص لا يستقرّ على حال.

نسأل هذا السؤال ـ سؤال التأويل الأكثر اتساعا وشموليّة ـ بالنظر إلى التوجه الواحديّ الّذي تكرّس في تاريخ التأويل الإسلاميّ القائم على الاعتقاد بـ «قانونيّة التأويل» وبأنّ هناك تأويلات صحيحة وأخرى خاطئة ممّا يتوجّب التفكير بطريقة تراتبيّة في شأن التأويل. وهذا يفترض أنّ النص حمال معنى واحد هو بالضبط الّذي يصحّ تطابقه مع ماهيّته. في حين أنّ البحث عن «فهم المتلقّي» قد يساعدنا في الكشف عن مكنونات النصّ وممكناته. ليس النصّ أصلا والإنسان فرعا، بل أنّ الإنسان كان قبل النصّ، وساهم ولو بشكل هامشيّ في تشكّله وانتظامه وانتشاره، فهل بعد كلّ هذا، نعتبر قيمة تلقّيه للنصّ ثانويّة؟ نحن نفترض أنّ تلقّي المسلم للنصّ، مهما كان زمنه أو مكانه أو نموذجه المعرفيّ، هو تلقّ له من الفعّالية والإيجابيّة ما يجعلنا ملزمين بوضعه في الأوائل لا الأواخر. إنّ الأنسنة، في المعنى المخصوص سياقيّا هنا، هي احترام نتائج تلقّي الفرد للنصّ، بل تسبيق هذا التلقيّ، وجعله أساسيّا ومفصليّا.

عندما يقول الهولنديّ بأنّ «كل هرطيق وله نصّه المرجعيّ»[1]، فهذا يدلّ على أنّ النصّ الدينيّ حمال أوجه كثيرة، بل كثيرة أكثر ممّا نعتقد. ممّا يجعل الاحتفاظ بمعنى واحد فقط هو ضرب من الإقصاء، بل هو توجيه للنصّ لأغراض معيّنة. لذا فالاعتراف بتعدّد المعاني رغم تعارضها هو احترام لخصوصيّات النصّ الدينيّ ذاته.

1. Spinoza, **traité théologico- Politique, traduit charles Appuhn**, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1965, p: 239.



وفي هذا اختبار لمدى رحابة الفهم البشريّ: هل بلغت الإنسيّة الإسلاميّة مرحلة تقبّل كلّ الفهوم المحتملة لنصّنا المقدّس (القرآن أوّلا والحديث ثانيا) أم أنّنا لا زلنا نحتفظ بـ «جوكير» تأويليّ يستبطن السلطة والهيمنة والواحديّة مثلما حدث في كلّ الأزمان الماضية؟ إنّنا نروم إصلاحا في التأويل الإسلاميّ للقرآن الكريم. ألسنا في زمن الإصلاحات، ولئن كان الكلّ قابلا للإصلاح، فكيف لا نتجرّأ على إصلاح التأويل الّذي هو مفهوم أساسيّ في سياق الدراسات القرآنيّة، مستهدفين أوّلا وأخيرا تحقيق نتائج لصالح الإنسان من الناحية العمليّة أكثر ممّا نستهدف الناحية النظرية الخالصة، وهو تكريس «التسامح التأويليّ» وتقريب التأويلات المتصارعة، بل المتحاربة، بغية تحقيق «تعايش سلميّ تأويليّ».

من هنا تبدّى لنا أن ننقل التأويل من متن النصّ ذاته والّذي كان معمولا به في أدبيّات التأويل الكلاسيكيّ، إلى «جماليّة المتلقّي» وفق ما حدّدته هذه النظرية الثورية في النقد الأدبيّ المعاصر. من خلال التساؤل عن مشروعيّة تأسيس الفهم القرآنيّ على الذات القارئة أو ما يمكن أن نسمّيه «كوجيتو القرآن». بدل السير على هدي النظر التقليديّ الّذي يجعل المعنى واحدا، والحقيقة واحدة، والخطأ واحدا أيضا. لذا فإنّ السؤال الموضوعيّ الّذي نقترحه هنا هو التالي: لئن كان النصّ القرآني فائضا بالمعنى، فلماذا نسعى لتحديد معنى واحد فقط؟ ألا يمكن أن يكون التأويل الأكثر انتشارا ومقبوليّة مجرّد فهم فقير مسنود بسلطة ما لروح ثريّ واسع محيط؟.

سنعمل على مقاربة هذا السؤال، ومجمل الأسئلة المطروحة أعلاه، من خلال هدي الفرضيّات الّتي طرحناها سابقا، من أجل التفكير في موضوع قديم بأدوات مستحدثة تماشيا مع «روح العصر» الّذي تأسّس على مفهوم التسامح النظريّ (قبول كلّ الآراء مهما كانت) والنظر التسامحيّ (الموقف الّذي يجسّد قبول المختلف) . أوليس من المحتمل أنّ ما كنّا نتخاصم عليه سابقا ونتقاتل من أجله مجرّد تمارين عقليّة بسيطة لا تتطلّب العنف المفهوميّ!؟.

إنّنا نروم التأسيس «لتسامح تأويليّ» يخرج كليّة من ثنائيّة التأويل الصحيح والتأويل الخاطئ، تلك الثنائية الّتي نقلت العنف من المعنى إلى الفعل، وما



تاريخ الصراعات الدينيّة إلّا تجسيد لتاريخ الصراعات التأويليّة، بل يمكن مطابقة الأولى على الثانية في التاريخ الإنساني. لكن المشكلة أنّ هذا التسامح التأويليّ الّذي نطلبه، قد يُفهم على أساس أنّه تجسيد للقاعدة المنهجيّة القائلة «كلّ شيء جيّد»، أو قل «الكلّ مقبول» toute est bon[2]. وهي على شكل «فوضى تأويليّة» لا تميّز بين المقبول واللاّ مقبول، بل قد تقترب من «الإباحيّة التأويليّة». وهذا ما يؤدّي إلى تمييع الحقيقة وضياع المعنى وفقدان المركز واختلاط المعايير وإعدام القيمة. فمن هو هذا الإنسان الّذي لا يفكّر بمركزيّة ولا يعتقد بالحقيقة الواحدة؟ هنا بالضبط تظهر صعوبة تأسيس «قطعة معرفيّة» تتوسّط الواحديّة القاسية والتعدّد المميع. الّلهمّ ساعدنا في هذا التأسيس! وارسم لنا طريق الحقيقة التأويليّة الّذي لا ينغلق على نفسه.

ثانيا- من قانون التأويل إلى تأويل القانون

قبل الحديث عن تأويل القرآن، يجب أن نعلم أنّ القرآن ذاته قد تحدّث عن التأويل. ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: 7). وأيضا ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59). وفي سياق آخر: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: 6). والحقّ أن كلمة «تأويل» قد وردت 17 مرّة في القرآن الكريم وفي سياقات مختلفة، لكنّها

2. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**, traduit de l'anglais Baudoin Jurdant et Agnès Schlumberger, Edition du Seuil, Paris, 1979, p: 25.



كلّها تحمل دلالات تثير الشكّ والرّيبة[3]، ففي آية آل عمران، مثلا، يقترن التأويل بالفتنة. ويدلّ التأويل في الآية السادسة من سورة يوسف، وفي أحسن الأحوال، على إيجاد معنى، من بين العديد من المعاني، قد يكون هو المعنى الصحيح، ممّا يضفي إلى ضرب من المعرفة الضنيّة الّتي لا تقطع مع اليقين. ومن الظاهر، من خلال قصّة يوسف ذاتها، أنّ مفهوم التأويل الدينيّ أو «تأويل المقدّس» نابع من فرع معرفيّ أسبق منه وهو «تأويل الأحلام» كفرع تابع للكهانة الّتي كانت مجالا أوسع يضمّ النبوّة والشعر...الخ. لذا فكلّ هذه المفاهيم متقاربة ومن أصل مفهوميّ واجتماعيّ واحد. ولئن كان تأويل الأحلام خاضعا كليّة لخبرات ومفاهيم ليس لها منهجا يفضي إلى الموضوعيّة والتقارب البين ـ ذاتي، فإنّ الاحتمال والدوكسا (الظنّ الّذي قد يكون صائبا) هو الطابع العامّ لكلّ تأويل. وقد انتهى فرويد S. Freud (توفي 1939م)، وهو المهتمّ بتأويل الأحلام، كفرع من فروع علم النفس التحليليّ الّذي يبحث عن اللاّشعور كمركز خلفيّ، إلى أنّ تفسير الأحلام التقليديّ، مثلما ورد في التوراة في نموذج تأويل يوسف لأحلام الفرعون، ورغم نجاحاته وتحقّقاته الواقعيّة، لم يقم إلاّ على «التخمين الحاذق والحدس المباشر»[4]. وهذا يدلّ على أنّ كلّ تأويل هو دوكسا لا يمكن أن يستقيم في ضوابط قانونيّة، أو أن ينضبط في ترتيبات منهجيّة.

> هناك تأويلات صحيحة وأخرى خاطئة ممّا يتوجّب التفكير بطريقة تراتبيّة في شأن التأويل.

يعتبر مفهوم التأويل، في السياقات الإسلاميّة الكلاسيكيّة، من أكثر المفاهيم تداوليّة وتوظيفا، على أساس أنّه شكّل المخرج الضروريّ لكلّ قراءة نصيّة. ونحن نعلم أنّ كلّ النصوص الدينيّة تحمل معاني مزدوجة، بسبب طبيعة خطابها البعيد، في معظمه، عن التقرير الإحاليّ المباشر. ممّا يستدعي التأويل استدعاء آليّا وحتميّا. فـ «ثمّة هيرمونيطقا، كلّما كان ثمّة عبارات ذات معنى مزدوج، وحيثما كان ثمّة لمعنى

3. نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، 1990م، ص:247.

4. سجموند فرويد، **تفسير الأحلام**، ترجمة: مصطفى صفوان، دار المعارف ـ القاهرة، ط.5، 2004م، ص:127.

ثان أن يبسّط انطلاقا من معنى أوّل»(5). لكن ما يجب التنبيه إليه، هو أنّ التأويل مجرّد وسيلة أو أورغانون لاستكشاف المعاني المكنونة في العبارة الّتي لا تحيل إلى مصادق واقعي محدّد. ممّا يأخذنا إلى البحث عن مسألة صحّة أو خطأ الوسائل. الحقيقة أنّ ليس هناك وسيلة صحيحة، بل هناك فقط وسيلة ناجحة أو مفيدة والعكس، فقط هناك وسيلة أحسن من أخرى، بل أنّ الوسائل نامية دوما، ومن لم ينمّ وسائله بات من المتأخّرين.

> يعتبر مفهوم التأويل، في السياقات الإسلاميّة الكلاسيكيّة، من أكثر المفاهيم تداوليّة وتوظيفا.

وكنّا أعلاه قد طرحنا عدم مطابقة النافع للحقيقيّ والضارّ للّا ـ حقيقيّ أو الخطأ. ولئن كانت «التأويليّة ليست غاية في ذاتها»(6)، بل مجرّد وساطة للفهم، فهذا يتيح لنا الاعتقاد بأنّ نفس الوسيلة قد تكون صالحة في سياق ما وفاشلة في سياق آخر. أي أنّ «روح التأويل المخصوص» لا يمكن أن يكتسب قيمة مطلقة ودائمة. فلئن كان التأويل الأشعريّ قد لقي نجاحا وقبولا في عصر ما، والأغلب في كلّ العصور، فلا يمكن أن يكون هذا مطيّة للتأكيد على صحّة التأويليّة الأشعريّة بالمطلق. وقس على ذلك فيما يخصّ التأويل المعتزليّ، والتأويل الشيعيّ، والتأويل العلميّ، والتأويل الإعجازيّ، والتأويل الصوفيّ...الخ. إذا كان التأويل منهجا، فإنّ لكلّ منهج حدود يعجز عن تجاوزها، لذا قيل بأنّ المناهج تضيء وتظلم في نفس الوقت، تكشف في اللّحظة نفسها الّتي تحجب(7). بل أنّ الغزالي، صاحب «قانون التأويل»، والّذي أخذنا عنوان كتابه كجزء لتشكيل عنوان هذه المقالة، نجده يستفسر عن حقيقة تطابق التأويل الدينيّ مع التأويل الطبيعيّ المعروف عند الفلاسفة الإغريق الأوائل les premier physiologues قائلا: «هل من سبيل إلى الجمع بين هذا القول من

5. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ترجمة: محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة ـ تونس، ط.1، 2013م، ص:11.

6. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية**، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2013م، ص:303.

7. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**, p: 333.

الشرع في الجنّ والشياطين (أي أنّ الشيطان يجري في أحدكم مجرى الدم، وهو قول للرّسول الكريم)، وبين قول الفلاسفة إنّها أمثلة وعبارة عن الأخلاط الأربعة في داخل الأجسام لتدبيرها، أم لا»[8].

إنّ هذا الاستفسار التأويليّ، والّذي يشكّل موضوعا هامّا من التأويليّة الإسلاميّة، والفلسفات الطبيعيّة الإغريقيّة الّتي هي وثنيّة الطابع، ليدلّ على أنّ الخطاب الدينيّ له من الوساعة ما يحرّض العقل على البحث والمقارنة والمقابلة والإدخال والإخراج والإسقاط والاستباق...الخ. والحقّ يقال، أنّ هذه الطبيعة الخاصّة باللّغة الدينيّة، هو ما يجعلها قابلة للتناقل، والاستمراريّة، إنّها أقوال بيانيّة لا تتقادم على عكس الأقوال التقريريّة العلميّة الّتي تتحدّد بصلاحيّة زمنيّة قابلة للتجاوز. كما يمكن أن نتبيّن من خلال تساؤل الغزالي بأنّ التأويل لا يمكن أن يكون قانونا على الطريقة العلميّة المألوفة، بل أنّ التأويل يرتبط بالفروض الظنيّة أكثر من ارتباطه بالقانون اليقينيّ.

ولئن كان من المعاصرين من استعمل القانون في التأويل من خلال تركيب عبارة «المنطق الهيرمينوطيقيّ» مثل هانس ليبس hans Lipps في كتابة الّذي أخذ نفس العنوان (تحقيقات في منطق هرمينوطيقيّ 1938م untersuchungen zu einer hermenutischen logik)[9]، فإنّ وجود منطق للتأويل يأخذ شكلا أقلّ قانونيّة، أي أكثر ليونة وأكثر تطويعيّة وتكييفيّة. بمعنى أنّ طريقة التأويل تكون تابعة للمؤوّل والظروف السياسيّة، والعلميّة، والاقتصاديّة وأحيانا الشخصيّة...الخ. ممّا يجعل التأويل علما إنسانيّا لا حتميّة فيه، أكثر ممّا هو قانون لغويّ صارم يخضع لمنطق داخليّ. إن كان هناك منطق للتأويل، فهو منطق خارجيّ يتحكّم فيه وفق «روح العصر» أو وفق «البارادیغم المسيطر» أو «المنظور إلى العالم».

ولعلّ تعريف «غريم الغزالي» للتأويل الوليد «ابن رشد» الّذي وضع فلسفة مضادة له، تتطابق تطابق الحافر على الحافر، لكن بصورة مقلوبة. قد يضعنا أمام صعوبات

8. الغزالي، **قانون التأويل**، تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري، مطبعة الأنوار، ط.1، 1940م، ص:4.

9. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:87.



جديدة بالنظر إلى المنظور الّذي ننظر إليه للتأويليّة، وهو المنظور الفلسفيّ الأكثر سعة والأكثر تسامحا. من أجل مقاربة ذلك نأخذ تعريف «ابن رشدّ» يقول محدّدا التأويل، وشروطه: «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللّفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء الّتي عوّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[10]. ومن الظاهر أنّه لم يخرج عن مفهوم التأويل والاستعارة عند «أرسطو» على أساس أنّ هذه الأخيرة هي عمل نقل المعنى. والنقل هو إخراج ومن ثمّة إدخال أيضا، لأنّ كلّ إخراج هو إدخال، ولا تأويل إلاّ حيث

---

10. ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر، 1982م، ص:34. ونجد القصة المثارة في سياق المباحثات الكلامية كمثال جيد لأثر المعرفة بأصول الكلام العربي من عدمه في عملية فهم روح النصوص القرآنية. وهي التالية: «في أحد مواضع القرآن يُذكر أن الله «يتوعد» الكفار بالعقوبة (الأنبياء: 38 ـ 97)؛ غير أنه في مواضع أخرى يُذكر أن الله لا يخلف وعده (البقرة: 80/إبراهيم: 47)، هذا يعني أن الله كتب على نفسه ألا يعفو عن الكفار (...) حسب النحويين «الخلف يقع إذا وعد المرء بخير ثم لم ينجزه» أما إذا وعد المرء بشر، فهذا في الواقع نوع من الإنذار، لذلك فإن عدم أخذ الإنذار بنوع من الجد، لا يعتبر بمثابة العار أو خلف للوعد؛ بل هو نوع من الكرم والفضل. هذا كان من أخلاق العرب القدامى، وهذه المعاني لا يدركها بالطبع عمر بن عبيد نظرا لعُجميته. (أصله الفارسي)... الشاعر طرفة أو عامر بن الطفيل يبدي فخره بأنه «أخلف وعيده» و«أوفى بوعده» (...) على ذلك فالله أيضا لا يصبح مخلفا للوعد إذ لم يوف بوعيده، بل يكون بذلك من الكرم بمكان». نقلا عن: جوزف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة ـ تاريخ الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة: محسن الدمرداش، منشورات الجمل ـ بيروت ـ بغداد، ط.1، 2016م، 551/2 ـ 552 ـ 554. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المثال يدل على حتمية معرفة اللغة العربية من أجل امتلاك ناصية التأويل، لكن يجب علينا ألا نستبعد كل أعجمي عن حق التأويل، والدليل على ذلك أن المستشرق يوسف فان اس قد اكتسب هذه الناصية، وتفطن إلى الخصوصيات التي قد لا يتفطن إليها حتى المتأصلين في لسان العرب. لذا فمعرفة عادات العرب في التجوز كما يقول ابن رشد حق، لكنه ليس بقاعدة تجعلنا نقصي غير العرب من تأويل القرآن. ولئن العرب ذاتهم يسمحون لأنفسهم بتأويل النصوص المقدسة الأخرى غير المكتوبة بالعربية في الأصل. كما أن هذا الشرط يحيل إلى مشكلات فرعية أخرى مثل علاقة القول الإلهي بالأعراف الاعتباطية المخصوصة في الأقوال والأفعال. وهي مشكلة ترتبط بتاريخية القرآن ذاته والتي تفتح جبهات جدالية أخرى تساهم في الاختلاف أكثر مما تولد الاتفاق. كما أن الاستدلال بالشعر على القرآن يعيد فتح معضلة العلاقة بينهما، والمثارة مثلا في سورة الشعراء.

هناك استعارة، والكلام الشعريّ يكون دائما في مقابلة الحقيقة الحسيّة المباشرة[11]. والأمثلة القرآنية على إخراج المعنى كثيرة لا تكاد تحصر[12]، ومن سنّة الحديث أخذنا مثال الغزالي أعلاه. والمسألة اللاّفتة في تحديد «ابن رشد» هي أنّه ربط المعنى في التأويل بالمألوف المحلّي، والسياقات الجارية مجرى العُرف. ممّا يعني أنّ الجملة الخاضعة للتأويل لا يقال عنها صادقة، أو كاذبة، بل يقال فيها مقبول أو غير مقبول، مصيب أو غير مصيب، جميل أو فائق الجمال...الخ. لذا فإنّ القضيّة التأويليّة ليست قضيّة منطقيّة لأنّها في الأصل استفهاميّة لا إخباريّة. وفي هذا الشأن يقول المعلّم الأوّل، الّذي أخذ عنه «ابن رشد» ما أخذ مبيّنا الفرق بين الآليّة والتواطئيّة المحليّة: «وكلّ قول فدالّ، لا على طريقة الآلة، لكن كما قلنا عن طريق المواطأة. وليس كلّ قول بجازم، وإنّما الجازم القول الّذي وجد فيه الصدق أو الكذب؛ وليس ذلك بموجوب في الأقاويل كلّها. ومثال ذلك الدعاء، فإنّه قول ما، لكنّه ليس بصادق ولا كاذب، فأمّا سائر الأقاويل غير ما قصدنا له منها فنحن تاركوها، إذ كان النظر فيها أولى بالنظر، في الخطب والشعر»[13]. لذا كان التأويل أكثر إعمالا في

> الخطاب الدينيّ له من الوساعة ما يحرّض العقل على البحث والمقارنة والمقابلة والإدخال والإخراج والإسقاط والاستباق.

11. أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، 1982م، ص:217. يقول: «الشعر والحقيقة: قد ينكر معترض على الشاعر وصفه غير المطابق للحقيقة، إلا أنه يمكنه الرد على ذلك بقوله بأن الأشياء المصورة، صورت كما يجب أن تكون. وهذا الرد يشبه قول سوفوكليس بأنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا؛ بينما كان يوربيديس يصورهم كما هم في الواقع».
12. مثلا تأويل اليد بالقدرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَـٰهَدَ عَلَيْهِ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: 10).
13. أرسطو طاليس، **باري أرمينياس ـ أو في العبارة**، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ودار القلم ـ بيروت، ط.1، 1980م، فقرة: 180 [ب/–17أ/5] ، ص:103. ويشرح ريكور مقصد أرسطو قائلا: «الهيرمينوطيقا عند أرسطو (في باري أرمينياس) لا تتحدد بالمجاز، ولكنها كل خطاب دال. ويمكن القول أكثر من ذلك، إن الخطاب الدال تأويل، وهو الذي يؤول الواقع، وذلك بما أنه يقول: «شيئا عن شيء». يرجى العودة لـ: بول ريكور: في التفسير ـ محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، ط.1، 2003م، ص:28-30.

الأقوال الخطابية، والشعريّة ممّا سمّاها «ريكور» بـ«الأقوال غير المحيلة»: «الشعر هو تعليق الوظيفة الوصفيّة، هو لا يزيد من معرفتنا بالأشياء (...) الوظيفة الشعريّة عكس الوظيفة الإحاليّة، في المعنى الوصفيّ الضيّق، هي إطلاق الإحالة الاستعاريّة. فبهذه نحن لا نقول الأشياء كما تكون، وإنّما كيف ما نراها»[14]. ومن المعلوم أنّ القضايا التأويليّة في القرآن والسنة ليست مرتبطة بالتقريريّات الوجوديّة الجزئية، بقدر ما هي مرتبطة بالأوصاف المفارقة للحسّ، غير القابلة للتحقيق موضوعيّا، لأنّها تقديريّات في العموم، تمّ صياغتها استفهاميّا في الغالب الأعمّ. وقد كان الدّكتور «أركون» يشرّع لعمل ضخم وهو التمييز بين الحقائق، والمجازات في القرآن، لكنّه لم يفعل أكثر من التمنّي العلمي، أو الوعد الفارغ من الرصيد العمليّ.

> القضيّة التأويليّة ليست قضيّة منطقيّة لأنّها في الأصل استفهاميّة لا إخباريّة.

وهنا يدخل عنصر حقيقة التأويل في جوهره؛ أي كيف يجب علينا أن «نؤوّل التأويل»؟ ما معنى أن نؤوّل نصّا ما؟ ما معنى أن نبحث عن معنى باطنّي يستلزمه المبنيّ الظاهريّ؟ تقول الأديبة والناقدة الأدبيّة الأمريكية «سونتاغ» Susan Sontag بأنّه تمّ استدعاء التأويل «لمواءمة النصوص القديمة مع المطالب «الحديثة». وعلى هذا قام الرواقيّون، انسجاما مع موقفهم المؤمن بأخلاقيّة الآلهة، بترميز الملامح القاسية للإله «زيوس» وعصبته العنيفة في ملحمة «هوميروس» ففسّروا ارتكاب «زيوس» للزنى مع «ليتو» على أنّه زواج بين السلطة والحكمة»[15]. ومن المعلوم جدّا، أنّ الفلسفة الإغريقيّة قد راجعت الميثولوجيا الهوميروسيّة على أساس أنّها بالغت في التصوير الحسيّ والتهتك الأخلاقيّ في حقّ الآلهة. لذا فقد عملت على نقد هذا التصوّر الفجّ للمقدّس من خلال إنكاره إطلاقا مثلما فعل الشاعر الإلياتي «اكزانوفانيس» أو من

14. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:170-171.

15. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة ـ بيروت، ط.1، 2008م، ص:19. وفي سياق مقارب جدا يذهب بول ريكور إلى أن الرواقية قد اختزلت الحكايات الخرافية لهوميروس وهوزيود إلى مجرد رابط مجازي. يمكن العودة لـ: **بول ريكور: صراع التأويلات ـ دراسات هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2005م، ص:352.



خلال الطرد الرمزيّ للشعراء من الجمهورية مثلما فعل «أفلاطون» أو من خلال إعادة تأويل النصوص مثلما فعلت الرواقيّة. لذا يبدو هنا التأويل الرواقيّ ضربا من تحيين النصوص القديمة لكي تلائم الحسّ الحاضر، لكي تنسجم مع «روح العصر» الجديد الّذي تنامت ثقافته العقليّة وارتقى حسّه الدينيّ. فهل يصدق هذا على التأويل الإسلاميّ مثلا؟ إن أخذنا مثال تأويل الآية العاشرة من سورة الفتح سابقة الذّكر، فمن الممكن أن نرى أن النصّ القرآني قد قدّم صورة حسيّة لله من خلال إثبات «يد» لا تفهم إلاّ حسيّا، وهو ما يتنافى مع التنزيه المطلق، وهو التنزيه الوارد في نصوص أخرى من القرآن ذاته[16].

يمكن القول أنّ التأويل في السياق الرواقيّ يمثل طريقة لإنقاذ النصوص من الاندثار المعنويّ، فلم يعد بالإمكان الاعتقاد، في زمن تقدّم الفلسفة الإغريقيّة وتشكّل كبرى التصوّرات المثالية، بأنّ الآلهة تزني وتسرق وتخدع وتكوّن عصابات وتخطّط للمؤامرات...الخ. لذا وجب البحث عن مدلولات أقلّ «إنسيّة وحسيّة» في قصائد «هوميروس» لصالح مدلولات معنويّة خفيّة. وفي السياقات الإسلامية، يمكن أن نتساءل على الطريقة التالية: كيف حدث أن ورد توصيف حسّي لله وهو الّذي لا يتجسّم ولا يتحيّز كما لا يتزمّن؟ الجواب التقليديّ ينحو إلى التأكيد على تقريب النصّ للحسّ المشترك من أجل الفهم. أي أنّ العامّة ممّن يخاطبهم النصّ هم من الدهماء محدودي الفهم، لذا وجب أن يستعمل كلمات حسيّة ـ حسيّة جدّا مثل اليد والذراع والعرش...الخ.

ونحن نعتقد بأنّ القرآن قد واصل التخاطب بالطريقة القديمة الّتي كانت تجسّم الآلهة كما كانت تجسّمها قريش في الكعبة. فقد اعتاد القرشيّ ـ الوثنيّ التجسيميّ، ممّا يعني تعذّر الانتقال الفجائيّ إلى التنزيه. هو انتقال يؤدّي إلى مجازفة عدم الفهم، ومن ثمّة عدم التقبّل وقلق التلقي. لذا حقّ تقرير «بول ريكور» أنّ كلّ نصّ هو قراءة غير منفصلة عن السياق الثقافيّ السابق له. «لفهم

16. مثلا قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 9).

نـصّ مـن النصـوص، لابد أن يكـون للمرء بعد فهم سـابق لـه. وهذا الفهم السـابق لا يمكـن إلغاؤه...»[17].

يمكن توسيع مفهوم «التناصّ» (أو اختلاط النصوص) إلى مفهوم «التفاهيم» (أو إنبناء الفهوم الواحد فوق الآخر) .لذا، فإنّ المعنى الجديد للنصّ والّذي نسمّيه تأويلا، لا ينفصل عن مدلولات قديمة لم تعد قابلة للاستمرار. فالتأويل التنزيهيّ «لليد» بما هو تعبير عن «مقدرة» يفيد أنّ التجسيم لم يبق له مكان في العقيدة الجديدة مقارنة بالعقائد السابقة الّتي انطلقت منها من أجل تجاوزها. لذا قالت «سونتاغ»: «يفترض التأويل تفاوتا بين المعنى الواضح للنصّ، ومتطلّبات القُراء لاحقا. إنّه يسعى إلى إلغاء هذا التفاوت. فقد أصبح النصّ لسبب ما غير مقبول؛ ولكن لا يمكن إهماله. التأويل خطّة جذريّة للاحتفاظ بنصّ قديم من خلال ترقيعه»[18]. ترقيع لا يمسّ الألفاظ بقدر ما يمسّ ما قد تستطيع هذه الألفاظ حمله من معان في السياقات الجديدة، والتجديديّة. إنّ الفهم الجديد مجرّد تحيين نقديّ، من خلال البحث المعجميّ ـ السياقيّ، في ظروف وضع ثقافي قام بالتجديد[19].

لكن تحديد «ابن رشد» السابق بخصوص التأويل المرتبط بالسياقات الثقافية ـ اللسانية، قد يجعل التأويل محدودا للجماعة الثقافية واللّغوية فقط. وهذا، وإن ظهر أنّه يخدم التأويل في السياقات الإسلامية، إذ لا يمكن لأعجميّ أن يمارس التأويل على القرآن مثلا. إلاّ أنّه قد يسبّب أزمات تأويلية للدرس الإسلامي ذاته. لأنّ القرآن ذاته يقوم بتأويل الأحداث والأفكار في سياقات غير عربية، وغير إسلامية رغم أنّه تشكل خارج تلك الثقافات وتلك اللّغات من حيث روحها وعاداتها الألسنية وأحجبتها اللّغوية وخباياها البنيوية. ولكي نوضّح ذلك نأخذ مثال تأويل القرآن لشخصية «الإسكندر المقدوني»[20]. إذا يضعه في سياقات إيمانية توحيدية خالصة،

17. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:93.

18. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:19.

19. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:101.

20. ورد في سورة الكهف: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَىْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾ فَأَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ



على الرغم من أنّه وثنيّ إغريقيّ عاش قبل التوحيدية المحمدية بأكثر من تسعة قرون، وتبنّى بعض العقائد المصرية الوثنية أيضا. ومن الواضح جدّا أن القصص القرآني لا يهتمّ بالمسائل التاريخية الجزئية، بل يأخذ «روح الحادث التاريخي» من أجل استثماره في خدمة الدعوة الجديدة وهي التأسيس التاريخي للفكرة الإسلامية في حدود المعرفة العربية المتوفرة أنذاك[21].

> التأويل في السياق الرواقيّ يمثل طريقة لإنقاذ النصوص من الاندثار المعنويّ.

ونحن نعلم أنّ مهام الإسكندر المقدونيّ قد تمّ تأويلها في سياقات مختلفة، فنجد مثلا التأويل النيتشويّ الّذي يجعله حادثة لسقوط «الروح الإغريقية» من خلال مزجها بالروح الشرقية، أي الأشرقة بدل الهلينة[22]. أو التأويل الأدبي الّذي يجعله في مرتبة المسيح ذاته من خلال صفات العالمية والرحمة...الخ[23]. وحتّى التأويل العسكري من خلال إعلانه قائدا تكتيكيّا

وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ
فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٤﴾ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨٥﴾
وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ﴿٨٦﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا
حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ﴿٨٧﴾ كَذَٰلِكَ
وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا ﴿٨٨﴾ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا
لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ﴿٨٩﴾ قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ
نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٠﴾ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ
أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴿٩١﴾ آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا
حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴿٩٢﴾ فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا
لَهُ نَقْبًا ﴿٩٣﴾ قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا ﴿٩٤﴾ ۞
وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (الكهف: 82 ـ 95).

21. محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، سينا للنشر ـ القاهرة، الانتشار العربي ـ بيروت، ط.4، 1999م، ص:275،177،84. ومحمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط.1، 2006م، 381/1.

22. Friedrich Nietzsche, **le livre du philosophe- études théorétique**, traduit Angèle Kremer- Marietti, édition Sigma, Alger, § 197, p: 152.

23. نسطور ماتساس، **مذكّرات الإسكندر الكبير: عن مخطوط بابل**، ترجمة الطاهر قيقة، الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس، ط.1، 1989، ص:122–137.



أصيلا وفريدا[24]. وهنا نصل إلى عدّ ثلاثة تأويلات على الأقلّ، وهي في النهاية تأويلات مختلفة، أو قل متصارعة. التأويل الدينيّ، والتأويل العسكريّ، والتأويل الأدبيّ. الأكيد أنّ الإنسان الدينيّ سيزكّي التأويل الدينيّ، في حين أنّ الإنسان الحربّي سيستذكر المفهوم القتاليّ...الخ. وهنا بالضبط يظهر الصراع على الحقيقة. فما مدلول صراع التأويلات؟ هذا ما سنتناوله في العنصر التالي.

> تكوثر تأويلات النص مسألة منطقية بالنظر إلى الفروق في طبيعة الملتقّين.

في العلوم الإنسانية، والتأويل فرع من فروع علوم اللّغة المعاصرة، لا يوجد الإنسان من أجل القانون، بل أنّ القانون ذاته من وضع الإنسان. وكلما صنع الإنسان شيئا ما فقد حقّق حريته في مجال ما، حرية من شأنها أن تجعل التأويل طريقة للحفاظ على استمراريّة النص عبر التاريخ. فـ «التأويل فعل تحرّريّ إنّه وسيلة للمراجعة، والهروب من الماضي المميّت»[25]. لكنّه في سياقات واحديّة خانقة قد يكون التأويل مميتا. لذا فـ «اقتصاد التأويل» وطريقة تصريفه، هو من يعطي قيمته الحقيقة، فقد يكون التأويل «رصاصة قاتلة» أو «كيس سيروم». لذا فإنّ قانون التأويل يحد من خصوبة العقل الّذي هو محصلة التأويل ذاته، القانون ليس إلاّ تقنية إنسيّة للتنظيم الّذي يستلزمه الاجتماع، لذا فهو وسيلة، ولا يمكن أبدا أن يكون غاية. إنّ الّذين يرفعون القانون إلى القداسة، يمرغون كرامة الإنسان في التراب. ولنا في شهادة «بلوتارك» عن الحكيم «صولون» مثال نموذجيّ للعلاقة بين الواقع الإنسيّ والقانون؛ إذ يقول: «استوحى صولون قوانينه من واقع

---

24. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 35/1. يذكر انجازه التقني ـ الحربي: أمر الاسكندر رؤساء جيشه بحلق لحى المقدونيين كافة، لأنها نقطة ضعفهم فيهم، قد يستفيد منها العدو (في القتال). ويذكره في المجلد الثالث مصورا مروره بأحد المدن الإغريقية: بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة: جرجيس فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 1266/3. وأيضا: نيقولا ميكافيللي، **في فن الحرب**، ترجمة: هشام البطل، مكتبة النافذة ـ القاهرة، ط.1، 2010م، ص:102. يقول مستحضرا شهادة قتالية عن الإسكندر: يقولون أن الإسكندر كان جالسا على طاولة وقرع أحدهم بصوت الفريجيو (أصوات تقرع في الحرب) ولقد أثار هذا من حماسته لدرجة أنه استل سلاحه.

25. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:21.

بلاده، ولم يحاول جرّ الواقع إلى قوانينه»[26]. لأنّ هذا الجرّ هو عين بخس قيمة الإنسان والتاريخ يخبرنا أنّ الإنسان أذلّ أيّما إذلال عندما أوجد من أجل القانون.

ثالثا- تأويل الصراعات التأويليّة

منذ كتاب الفيلسوف الفرنسيّ «بول ريكور» Paul Ricœur الموسوم بـ «صراع التأويلات»، تبيّن أنّ التمييز بين تأويل صحيح،خاطئ ليس له مستند ذاتيّ أو قل داخلي، بقدر ما هو تمظهر لانتصار معنى على آخر، وهو الانتصار الّذي يتحدّد خارج المعنى وليس بالخصائص الذاتية له. فسيادة تأويل معيّن للواقع أو للنصّ، أو لأيّة أطروحة مهما كانت، يدلّ على غلبة نموذج ما بفعل قوّة عناصر خارج المعرفة ذاتها. مثلا فإنّ سيطرة النموذج الّذي يضخّم العنصر الآري ليس إلا أثرا جانبيّا لغلبة من نوع غير معرفيّ أو لا تاريخيّ، أي غلبة حضارية وعسكرية أو تجارية[27].

إنّ سيطرة تأويل معيّن هو غلبة نمط كينونة ما على نمط كينونة مغايرة أو عدوّة. لذا يتحوّل التأويل في نهاية المطاف إلى نمط كينونة وليس نمط فهم فحسب: «الفهم عند «هيدجر» لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنّه طريقة من طرق الكينونة. إنّها طريقة هذا الكائن الّذي يوجد وهو يفهم»[28]. على اعتبار أنّ الوجود هو الّذي يحدّد الفهم، مثلما أنّ الفهم لاحقا سيحدّد نمط وقيمة هذا الوجود أيضا.

لذا يمكن التقرير بأنّ: «نمط الكينونة يحدّد الفهم الّذي سيحدّد قيمة الكينونة ذاتها». وهذا القلب هو الّذي سعى «هيدجر» إلى إنجازه من خلال جعل التأويل هو ضرب من الكينونة الّتي نسيناها كليّة لصالح الفكر الخالص، وما الوعي إلاّ من نواتج الكينونة المتأخرة والّذي طغى عليها وهمشها ليستبدّ هو بالمركز. وقد كان

---

26. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، 231/1.

27. مارتن برنال، **أثينة السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية**، ترجمة: محمد حمدي إبراهيم وأبو اليسر فرح وآخرون، المجلد الأول: **الدليل الأثري والوثائقي**، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، 2004م، 44/2.

28. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:38. ويستفهم ريكور مستأنفا نظرة هايدجر قائلا: ألا يجب أن نبحث في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأن الفهم إن هو إلاّ طريقة من طرق الكينونة؟، ص:41.

«نيتشه» يعتبر الحياة ذاتها تأويلا، وما تأويل الحياة إلاّ انعكاس للحياة كتأويل، ممّا جعله يتساءل متعجّبا: «أليس كلّ وجود هو بالضبط وجود تأويليّ ؟»[29]، وقد عنون الشذرة الّتي أخذنا منها هذه الجملة أعلاه بـ«جديدنا اللاّمتناهي»، مشيرا إلى ضرورة الانفلات من عقلانيّة الواحدية التأويلية المنبثقة من عقيدة الواحديّة الثيولوجية، إلى رحابة «لانهائية التأويلات» الّتي لا تقصي أيّ منظور على حساب منظور واحد ووحيد فقط بما هو تجسيد للحقيقة المطلقة الموحّدة. الأكيد، حسب نيتشه، ليس هناك تأويل واحد فقط هو الصحيح من بين عديد من التأويلات، بل هناك إمكانات لا تنتهي من التأويلات، الموجودة الآن، والّتي ستوجد لاحقا. أوليس هذا هو الأمل الحقيقيّ للإنسان الجديد، بدل السجن التأويلي التقليدي الّذي يسلب كلّ إمكانية لتأويل الوجود، أو لوجود التأويل المتعدّد. إنّ هذا العالم الّذي نعيش فيه، يحتمل أكثر ممّا نعتقده من التأويلات والمنظورات، بل إنّه لانهائيّ التأويلات، هو نهر لا ينتهي من المنظورات، كلّها صحيحة، بل كلّها أنطولوجيا تأويلية مقبولة. وكلّ ما ظهر من التأويلات فهو طبيعي، بل ضروري، وليس هناك تأويل شاذّ، أو كان بالإمكان ألاّ يظهر، أو لم يكن من الواجب له الظهور والتشكّل. كلّ ما ظهر من تأويلات شأن طبيعي ونتيجة ضرورية لتعدّد أشكال الوجود والحياة. لذا فإنّ تطبيع اختلاف التأويلات وتناقضها هو الموقف الأكثر معقولية.

لقد تساءل «بول ريكور» في بداية مؤلّفه العمدة «صراع التأويلات» conflit des interprétations بصيغة قضائية قائلا: كيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتناقضة؟[30]، ونحن نريد الغوص أكثر من أجل تفهّم ظاهرة التأويلات المتصارعة متسائلين: كيف نعمل على تطبيع صراع التأويلات؟ لأنّ مفهوم «الصراع» أو «البوليموس» قد أخذ مدلولا قدحيّا في مقابل تثمين مدلول الوفاق والتماهي والوحدة. ومن السهل جدّا أن نرى انسياق «ريكور» في منظورية أفلاطونية ظاهرة الانحياز للوحدة. لا يجب التفكير في الفصل العادل للصراعات التأويلية، بقدر ما

29. فريدريك نيتشه، **العلم الجذل**، ترجمة: سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ص:236، فقرة:374.

30. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:41.



يجب محاولة تفهّمها والحفاظ عليها جميعا على أساس أنّها صراعات تأويليّة تعبّر عن صراعات أنطولوجية. إنّ اختلاف نمط الكينونة الفردية، أو القبلية أو المدينية، يولد حتما اختلاف في أنماط الفهم والتأويل. لكن سنجد ريكور يخرج من التوحيدية للاعتراف بطبيعية الاختلاف التأويلي عندما يقول: «تعدّد المعنى ليس ظاهرة مَرضية بذاتها، كما أنّ الرمزية ليست زينة لغوية. فتعدّد المعنى والرمزية تنتميان إلى تكوين اللّغة وعملها كما هو الأمر في كلّ اللّغات»[31]. لذا فمن المناسب جدّا، والحال هكذا، أنّ نعترف بتعدّدية المعنى في الخطاب ككلّ، وفي الخطاب المجازي الّذي هو النمط الّذي ينتمي إلى الوحي بصورة خاصّة، إلى جانب الشعر والأسلوب الإنشائي غير الإحالي. لذا فإنّ تبنّى «تعدديّة تأويليّة» interprétation pluraliste لهو ما يقابل تبنّي فيلسوف العلم «فاير ابند» لـ«التعددية المنهجية méthodologie pluraliste»[32]. عندما تأكّد أنّ ليس هناك منهج يمكن أن يكون مركزيّا أو قل ملكيّا، والبقية من المناهج تكون ثانويّة أو تابعة. إنّ مبدأ المركزية ذاته مبدأ ظالم، لأنّه يفترض الهامش، ومن منّا يقبل أن يكون هامشا؟ إنّ كلّ ثورة اجتماعية تنطلق من الهوامش، وكلّ ثورة تأويلية هي محاولة استرجاع التأويل الهامشي لمكانته المسلوبة بفعل قوى غير تأويلية، أي خارجة عن ماهية التأويل ذاته.

> منطق التفكير القديم، الإغريقيّ، ثمّ الوسيطيّ الّذي تأسّس عليه، يعتبر النصّ مركزا للحقيقة.

قبل «ريكور» وقبل «بول فايرابند» كان الشيخ أبو حامد الغزالي؛ وهو حجّة الإسلام كما يقال، وهو كذلك بالفعل، قد تساءل مستغربا عن السرّ وراء الاختلافات التأويلية. وبخاصة عندما قدّم الدرس الدّحضي في حقّ أحد الفرق الكلاميّة الّتي أوّلت «ظواهر القرآن»[33]، والسنة، والتاريخ تأويلا مخالفا كلية لتأويل أهل السنة، والجماعة الّتي شكّلت المرجع الأساسي للعقيدة الكلامية الأشعرية الّتي هي فرقة

31. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:108.

32. Paul Feyrabend, **Contre la méthode – Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance**, p: 27.

33. الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية ـ الكويت، ص:55.



الغزالي ذاته. حيث قال في «فضائح الباطنية، وفضائل المستظهرية» بأنّ تأويلاتهم مجرّد هذيان نابع من الشيطان الّذي يحيل إلى مرض النفس وخدمة دوافع غير نزيهة[34]. وقد لخّص الدّكتور عبد الله العروي منطق الغزالي في الكشف عن أصول التأويل المخالف كما يلي: «سؤال الغزالي هو التالي: لماذا يعتنق الرجل العاقل دعوة متناقضة البرهان واهية الأساس؟ وبعد تحليل طويل توصّل إلى الاستنتاج التالي: إنّ المسألة ليست من قبيل المنطق ولذلك لا تنفع فيها المناظرة الكلاميّة. الدافع لاعتناق الدعوة الباطنيّة هو دافع نفسيّ سابق لكلّ تدبير، دافع يرجع إلى عداوة مستحكمة ضدّ الدين الإسلامي، ورث الباطنيّون غلّ المجوس، وحقدهم على الدين الإسلامي (...) فتستّروا بالروافض وتظاهروا للانتصار لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (...) ووظّفوا لذلك علم المنطق واللّغة. فدأبوا على تأويل المتشابه من الآيات القرآنية (عن طريق) ردّ الظواهر إلى البواطن»[35]. لذا فلا بدّ من إبطال تأويلاتهم، والعمل على فضح أسسهم المشبوهة.

> التأويلات كمناهج فهم وكطرائق كشف، تعكس موقفنا من الوجود بعامّة.

لئن كان الغزالي يعتقد بأنّ التأويل الفاسد هو محصلة طغيان الشيطان وتمكّنه من الإنسان، فإنّه بذلك لم يخرج عن «روح عصره» الّذي لم يتوصّل بعد لتفسير فاعلية التلقّي في التأويل وتأثير المنازل الاجتماعيّة والانتماءات السياسية في تشكيل الآراء والمواقف. أي أنّ متلقّي النصّ ليس طرفا سلبيا منفعلا، بل هو لا يرى النصّ إلاّ عبر أحجبة ثقافية عديدة. وما «الزنديق» في لغة المتكلّمين والفقهاء إلاّ من لم يتحرّر كلّية من كتاب الزّند الفارسيّ. والّذي بقي يرى النصوص الجديدة (القرآن والسنّة) بأدوات قديمة متأتية من الموروث الدينيّ السابق عن الفتوح الإسلاميّة الجديدة. إنّ صدى النصّ في عقل المتلقّي الفرديّ، والجمعيّ لهو الأمر الّذي يجب اعتباره الاعتبار الأهمّ. لذا فإنّ الفهم الواسع والعميق يتطلّب تفهّم المتلقّي بدل إسلاب دوره مثلما

---

34. الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص:58.
35. عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.5، 1993م، ص:19-20.

يفعل المنهجيّين الصارمين[36]. والّذين يعولون على الموضوع حصرا، أي النصّ، في حين يجعلون الإنسان المتلقّي تابعا أو قل ثانويّا. وهذا المنطق من الترتيب يكشف عن إخلالات عديدة، على أساس أنّ النصّ ذاته كان يتلقّى من نصوصا أخرى سابقة، رغم ذلك فلا يمكن التنكّر لمركزيّته، وأصالته وفرادته.

لذا تبدّى أنّ الانتقال من تأويل الإنتاج حصرا، إلى تأويل المستهلك أمر ضروريّ ملحّ بخاصة ونحن في زمن الحداثة الّذي تأسّس على الذاتية كما هو معلوم. والفلسفة الرومنطيقية الّتي أسست لنظرية الفهم الذاتي، لم تفعل أكثر من أن أشارت إلى ضرورة اعتبار الخبرة الفرديّة في التأويل فيما سمّاه ريكور بـ «تأويل النفس» في مقابل «تأويل النصّ»[37]. لكن نظرية جمالية التلقّي، الّتي لا يمكن التنكّر لفضائلها المعرفيّة والمنهجيّة، قد عمّقت المسألة من خلال نقل المتلقّي الّذي هو سلبيّ في الظاهر والمألوف التقليدي إلى متلقّى إيجابيّ فعّال[38]. على أساس أنّ قيمة النصّ لا تنفصل عن موقف المتلقّي السابق للنصّ واللاّحق له. بل أنّه لا نصّ، ولا معنى، ولا تاريخ، و لا زمن بلا متلقّي أو بلا إنسان مفكّر، وهو ذاته المتلقّي[39]. إنّ النصّ في النهاية غير مستقلّ كلّية عن المتلقّي، بل وهو يصاغ، ويبنى، ويتحضّر، ويتأسّس، يضع دائما في صوب معناه المتلقّي. بل الأكثر من ذلك، فهو يضع في حسبانه اختلاف

---

36. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ترجمة: رشيد بنحدو، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الجزائر العاصمة، ط.1، 2016م، ص:49.

37. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:64-80.

38. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ص:110.

39. أشار العديد من الفلاسفة إلى مركزية الكوجيتو تجاه «العالم» و«الزمن» و«النص» مما سماه كانط بالثورة الكوبرنيكية، أي تأسس الوجود على الذات بدل نظرية تبعية الذات للوجود. نذكر تمثيلا فقط: ـ أرسطو الّذي قال في سياق تحليله مشكلات جانبية لمفهوم الزمن متسائلا: هل يمكن أن يكون الزمان موجودا وإن لم تكن ثم نفس؟ بيد أنّه إذا لم يكن شيئا آخر من طبعه أن يعد سوى النفس وعقل النفس، فإنّه من المحال أن يكون ثمّة زمان دون أن يكون ثمّة نفس؛ ـ يطلب العودة لـ: «أرسطو طاليس»، **الطبيعة**، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، 1984م، الجزء الأول، المقالة:4، الفصل:14، فقرة: 21 ـ 25، ص:473؛ يقول القدّيس «أوغسطين» في الاعترافات: من هنا يبدو لي أنّ الزمان لا يعدو أن يكون امتدادا؛ ولكن امتداد لماذا، لست أدري، وسيكون من المدهش إن لم يكن للنفس ذاتها. (الكتاب:9، فصل:26). نقلا عن هيدجر، **كينونة وزمان**، ص:495.

ذهنيّات المتلقّيين. لذا كان تكوثر تأويلات النص مسألة منطقية بالنظر إلى الفروق في طبيعة الملتقّيين[40]. ويتحوّل المتلقّي من ممتلك من طرف النصّ، وتابع له إلى مالك للنصّ ذاته، مُسائل للنص من خلال إعمال فكره فيه[41]. لكنّ الكثير ممّن لا يرضى بتبعيّة النصّ لنصّ سابق ومتلقّي جديد، يعتبر أنّ هذا القلب في العلاقة قد يسيء إلى حقيقة المعاني الّتي يحملها النصّ، وقد يجعل النصّ عرضة لتأويلات جائرة ممّا يسمّى بالهرطقات. وقد بيّن «غادامير» مثلما أشار «ريكور» أيضا أنّ تأسيس تأويلية على المتلقّي من المسائل الّتي لم تبحث بحثا نزيها من كلّ أغراض[42]. وهذا يعود إلى سطوة نظريّة الحقيقة التقليدية الّتي تجعل النصّ مثوى المعنى الأصليّ، والمتلقّي الحاذق العالم هو فقط الّذي يقبض بمهارته على هذه الحقيقة الواحدة والوحيدة من بين عدّة حقائق قد تكون مظهريّة فقط، أي خادعة ومضلّلة. إنّ هذه النظرية التقليدية في التأويل تعترف بفعالية المتلقّي التابعة للنصّ أصلا. أي فعاليّته منفعلة وحريّته مقيّدة، وهذا تناقض صريح مقارنة بنظرية التلقّي الّتي تفعل دور الإنسان مهما كان، كما لا تميّز بين الناس على أساس تخصّصهم وانتمائهم...الخ. فهل يمكن أن نحرّم على المستعرب (أو قل المستشرق) تأويل النصّ القرآنيّ، فقط لأنّه أعجميّ؟ أو لأنّه لا ينتمي إلى أحد الدّول العربية من حيث جنسيّته؟ أو لأنّه غير مسلم؟ الحقيقة أنّ هذا هو الحاصل في السياقات العربية والإسلامية الحالية، حيث نخوّل لأنفسنا تأويل مقدّسات الغير بكلّ أريحيّة ووثوقيّة، ونجرّم الغير الّذي يحاول تأويل مقدّسنا. أليس لنا أن نراجع هذه المواقف الغير العادلة!

إنّ منطق التفكير القديم، الإغريقيّ، ثمّ الوسيطيّ الّذي تأسّس عليه، يعتبر النصّ مركزا للحقيقة. أي أن «يصلح المنطوق منذ القدم بوصفه الحيّز الأول والأصيل للحقيقة»[43]. ولا حقيقة إذ تكوثرت أو تعدّدت. لذا فإنّ وجود تأويلات عديدة للنصّ،

---

40. بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.2، 2006م، ص:64.

41. هانس روبيرت يوس، **جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي**، ص:134.

42. بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ص:146.

43. Martin Heidegger, **Être et temps,** traduit par François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986, p: 200. «L’énoncé compte de longue date comme le «site» premier et propre de la vérité».



وليكن النصّ الدينيّ المقدّس، دلالة على فشل كلّ التأويلات ما عدا الّتي تتطابق على مُراد وروح النصّ الأصليّ. ومن المعلوم أنّ نظرية الحقيقة كتطابق هي الّتي سيطرت منذ اليونان إلى غاية القرن العشرين حيث فجّر «نيتشه» قلعة الحقيقة، وهو الّذي اعتبر نفسه حزمة ديناميت مُدمّرة، من خلال اعتباره إيّاها مجرّد استعارات، بمعنى أوهام، تم ّنسيانها على أنّها كذلك[44]، وحيث ربط الفكر العملي الذرائعي الحقيقة بالأثر الّذي لا يكفّ عن التولّد، والنموّ ممّا ينذر بإنسيّتها ونسبيتها وتعدّدها وتكوثرها وتناقضها أيضا[45]. ولئن اعتبرنا التأويل الصحيح هو الفهم الصحيح، فهذا يدلّ على أنّ هذه النظرية القديمة عن الحقيقة كمطابقة لا زالت سائرة في نظرية التأويل المعاصرة. لكن والحال هكذا، مع تطوّر نظرية الحقيقة إلى مجرّد منظور، فمن المستلزم أن تتطوّر نظرية التأويل تماشيا مع ذلك. ومن نتائج ذلك التأكيد على استواء التأويلات من جهة، وأنّ صراع التأويلات ليس علامة على الانحطاط العقليّ، أو الفوضى المنطقيّة، بقدر ما هو علامة على تبعية العقليّ للاّ ـ عقلي، سواء كان سلطويّا، أو اقتصاديّا، أو اجتماعيّا بعامّة. إنّ الظروف الاجتماعيّة هي الّتي تشكّل التأويلات الّتي نعتبرها متصارعة، لذا فـ «سوسيولوجية المعرفة» هي من لها المقدرة النظرية على الكشف عن مختلف المواقع الّتي يمارس منها الصراع الفكريّ،[46] ولعلّ الصراع الجذريّ، أو قل الصراع الأمّ، هو صراع التأويلات الّذي يهيّئ ويشكّل ويؤسّس الواقع الّذي نعرفه. لذا فإنّ الاختلاف في التأويلات لا ينفصل عن الصراع المصلحيّ، والسلطويّ، بمعناهما الأوسع. لذا يمكن الحديث عن تأويلات إيديولوجية، وتأويلات يوتوبيّة تعكس صراعا لا ينتهي، ولا ينضب. هو الصراع الّذي يغذي استمرارية وجود الإنسان الصراعي. ثمّ إنّ الاعتراف بالجانب الإيجابيّ لصراع التأويلات، لهو الطريق الذي يساعدنا على تجاوز عقدة الحقيقة

> الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل.

44. Friedrich Nietzsche, **Vérité et mensonge au sens extra – moral,** traduit par Michel Haar et Marc B. launay, éditions Gallimard, Paris, 2009, § 1, p: 14.

45. وليام جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، 1946م، ص:104.

46. كارل مانهايم، **الايديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة: محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، ط.1، 1980م، ص:114.

كوحدة والعالم كاستقرار. لم يكن هناك استقرار أبدا، ولن يكون مستقبلا البتّة، ليس «صراع التأويلات» إلاّ الوجه الحقيقيّ للوجود كما هو. والّذي يجب أن نقبله على حالة بلا تحوير. وهذا ما نسمّيه «تطبيع صراع التأويلات». لأنّه لا أمل في فضّ التنازع التأويليّ إطلاقا[47]، بل أنّه لا يمكن وضعه في مرتبة المأمول أصلا، لأنّ انطفاء الصراع التأويليّ يرادف حقا انطفاء الكينونة الإنسيّة.

رابعا. فائض المعنى والتصريف العمليّ

ماذا علينا أن نفعل إزّاء تكاثر المعاني وتشذّر الفهوم إلى درجة أصبح النصّ المقدّس مطيّة للخلاف، والتخالف والتصارع؟ سؤال لا يطرح إلاّ انطلاقا من موقف ابستمولوجيّ مجاوز لأيّة عقائدية مغلقة، أو مصالح حينية مبتغيا الفهم لا غير، أي المصلحة. هذا، ونحن نعتقد أنّ كلّ المواقف الأخلاقيّة الناتجة عن العنف بمختلف أشكاله، ليست منفصلة عن مشكلة التأويل. سواء تأويل الوجود بعامّة l'interprétation de étant[48]، أو تأويل الزمن ككلّ[49]، أو حتّى تأويل التاريخ والإنسان معا كوجهين لتأويل الزمن والموجود. إنّ وجهة «تأويلية الإنسان» من شأنها أن تشكّل موقفا «متسامحا أو قاسيا» في الحياة العمليّة. فالموقف النظري والتأويلي من «ماهية الإنسان» هو الّذي يحدّد تصرفنا تجاه الإنسان؛ بين العنف واللّطف، وبين التشدّد والتسامح، أي الضيق والسعة.

> هناك حقيقة في النصّ مغمورة مدثورة لا يكشفها إلاّ الحاذقون في التأويل.

من السهل جدّا الانتماء تأويليّا، كأن نتبنّى التأويلية الأشعريّة الّتي مثّلت ولا زالت تمثّل حتّى اليوم الأغلبية التأويلية الساحقة في الإسلام السنيّ، أو أن نتبنّى التأويلية المعتزليّة الّتي لم يبق منها إلاّ نصوصها الخالدة في ظلّ الانعدام الماصدقيّ الواقعيّ، ما عدا القليل، بل القليل جدّا. والحقّ يقال أنّ تبنّي التأويلية المعتزلية في

47. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 505.
48. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 34.
49. Ibid, p: 21.



القرآن، والحديث، والإنسان، والتاريخ في يوم الناس هذا، يشكّل شجاعة مفهومية لا يتحمّلها إلاّ القليل ممّن أعتقد، مثل اعتقاد «أبيقور» أنّ: الكفر هو الإيمان مثلما يؤمن العامّة من الناس في مسألة الذات، والأفعال الإلهيّان[50]. ورغم احتدام الخصام بين تأويل الأشعريّة، وتأويل المعتزلة للقرآن، إلاّ أنّهما يدخلان معا في الدائرة التأويلية السنيّة، والّتي تقف على الطرف النقيض للتأويلية الشيعية الّتي تأوّلت القرآن والحديث بحجاب المنظور «التراجيدي» للوجود والتاريخ. أمّا التأويل القائم على الأسس المنهجية التاريخية ـ الفلسفية، مثلما مثّله «أركون» مثلا فهو الّذي يقف موقفا لا منتميا بالمفهوم «الدوغماطيقيّ» من خلال خلقه لمسافة أمان منهجيّة تجعله قادرا على تحديد الخصائص الظاهريّة لكلّ التأويلات التقليديّة. ومن المعلوم أنّ القدرة على «خلق مسافة» le mise à distance[51]، تعتبر فضيلة تأويليّة ليست في متناول الكثير من المتأوّلين والفاهمين. إنّ الوقوف ـ على مسافة من النصّ، بغية فهمه فهما خالصا، ظواهريّا، هو ما ابتغاه كلّ الحداثيّين الّذين أخذوا الكتاب بقوّة منهجيّة لا نظير لها[52]. إنّ التأويل الحداثي للقرآن، ليس تهتّكا وليس عبثا ولا اعتداءً، بل هو محاولة للتعامل مع النص من خلال أحجبة الثقافة المعاصرة المتوفّرة، كما تعامل معه الصحابة الأوائل والتابعين بأحجبة الثقافة الخاصّة بهم. لم يقدر، ولن يقدر أحد على الوقوف أمام القرآن بلا أحجبة. مثلما لا يمكن لنا الوقوف أمام الوجود بـ «الشفافيّة» المزعومة.

إنّنا نعتقد أنّ «الانتماء التأويليّ» ليس موقفا فكريّا بلغ الجذريّة المطلوبة، إلاّ في حالات نادرة جدّا. بل هو تخندق وراء أطر جاهزة في مواجهة التفكير ذاته. إنّ الّذي ينتمي تأويليّا، هو الّذي يتنكر لذاتيّته الفكريّة لصالح «دوغما» dogme لا تفكّر بما فيه الكفاية. لأنّ كلّ تأويل هو توجيه، وتوجّه[53] وكلّ توجيه هو إهمال لبقيّة الوجهات، أو تغطية عليها أو حتّى إقصاء لها. مع العلم أنّ «مناهضة التأويل»

50. نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.1، 1996م، ص:5.

51. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:101.

52. هنا نتذكر قوله تعالى: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾ (مريم: 11).

53. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 108.

contre l'interprétation في النهاية ليس إلاّ ضربا جديدا من التأويل مثلما أنّ رفض المنهج هو منهج جديد، ورفض الحقيقة هو حقيقة جديدة. إنّ التأويلات تحجب وتشكّل طبقات فهميّة الواحدة فوق الأخرى حتّى تختفي الطبقة الأصلية[54]. إن يكن هناك أصل في الأصل! في المقابل فإنّ الموقف الفكري الأصيل هو ممارسة التأويل مع الوعي الحادّ بأصوله ومقوّماته وحدوده وخلفيّاته الظاهرة والمستورة، بخاصّة وعي حدوده. نقول ذلك لأنّ الاعتراف بحدود التأويل بالمطلق، مهما كانت طبيعته، هو الّذي يأخذ بنا إلى «تسامح تأويليّ» أو قل التوسيع من زاوية التسامح التأويلي لأقصى الحدود الممكنة. وبخاصة نحن في زمن انفتاح التأويلات على بعضها البعض، فمن ضيق الأفق الفكري التفكير وفق منطق التأويلات المركزية والتأويلات الفرعية أو الهامشية. كما أنّه من حسّ التسامح عدم التفاخر بمركزية تأويل ما في مقابل تقزيم تأويل آخر، أو تهميشه. لذا فمن المؤكّد، أنّ التأويلات كمناهج فهم وكرائق كشف، تعكس موقفنا من الوجود بعامّة. لذا فقد حدّد «نيتشه» التأويل بما هو موقف أنطولوجيّ عامّ التأويل هو عرض symptôme من أعراض إرادة القوّة القوية، أو الضعيفة. وقد اعتقد أحد أكبر الفلاسفة الّذين أسّسوا التأويلية الظواهرية، وهو «هيدجر» أنّ التأويل معرفة،والمعرفة ذاتها هي ضرب من الكينونة التابعة للوجود في هذا العالم ككل. Connaitre est un genre d'être de l'être –au– monde.[55] ومنه، فلا يمكن التأويل من خارج الكينونة، هي مهمّة فوق إنسيّة.

لذا فالتأويل القواعدي (المرتبط بقواعد اللّغة) أو التأويل اللّساني مجرّد حالة خاصّة من تأويل أعمّ منه وهو «التأويل الوجودي» العامّ الّذي يشكّل موقف الموجود من الوجود. وفي بعض الأحيان يبدو أنّ الاهتمام بتشكيل تأويلات انطلاقا من الأسس القواعديّة التابعة للغة ما، أو مألوف ثقافيّ لغويّ معيّن، مثلما أشار إلى ذلك «ابن رشد» أعلاه عندما حدّد آليات التأويل، ليس إلاّ وفي النهاية، استغلال الإرادة الفرديّة والحضارية لخصائص لسانية اعتباطيّة رغم انتظامها الظاهر. ما النصّ الّذي نتأوّله إلاّ منتوج لخصوصيّات الواقع في التاريخ، لذا فعندما نؤوّل النصّ، فإنّنا نؤوّل أيضا

54. Ibid, p: 59.
55. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 95.

الواقع الّذي أنتجه. «التأويل هو القبض على مقترحات العالم الّتي تفتحها إحالات النصّ غير الإشارية»[56]. تلك النصوص الّتي تقدم معاني مزدوجة بسبب بنيتها الخاصّة، وسياقاتها المخصوصة. وعندما تتلاشى تلك الخصوصيّات عن طريق سقوطها في النسيان، تتفجر العقول التأويلية محاولة ردم هذه الهوّة بين التقليد والتفكير الجديد. وهذا بالضبط ما أشارت إليه «سونتاغ» عندما شخّصت التشخيص الممتاز «الوضعيّة التأويلية» situation herméneutique. ولئن أردنا تجاوز الدرس التأويلي إلى ما بعد التأويل méta–herméneutique فإنّنا نبحث في سبب نجاح تأويلات وفشل تأويلات أخرى. ممّا يعني أنّنا نستفسر عن سبب النجاح الواقعي، من خلال التبنيّ المجتمعي، لتأويلية الأشعرية في مقابل فشل «التأويلية الاعتزالية» الّتي صعدت بسلطان، ونزلت بسلطان. لكن نحن لا نميل إلى تثبيت العلّة السياسية، كعلّة أساسية في نجاح وإخفاق التأويلات، بل أنّ هذه العلّة السياسية هي معلول لعلّة سابقة عنها. وفي السياقات الغربية، وبمنطق مغاير، من المشروع أن نبحث أيضا، عن علّة نجاح التأويليّة البروتستانتية بالنظر إلى الموقف من الوجود بعامّة والأخلاقيّات الناتجة عن ذلك. وقد كان غادامير يتساءل عن التأويلية الصحيحة للعهد القديم: أهي التأويلية اليهودية، أم المسيحية، أم الماركسية؟[57]، ونحن نضيف أهي التأويلية الإسلامية من قبض على جوهر الحقيقة؟ على أساس أنّ الدرس

> التقسيم وفق المركز والهامش هو ضرب من الظلم الاجتماعي - المفهومي الّذي يولّد الفوضى عاجلا أم آجلا.

56. بول ريكور، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ص:80. وفكرة تجاوز التأويل القواعدي كان قد طرحها غادامير في الحقيقة والمنهج. وتحدث عنها نيتشه في نقده للميتافيزيقا الغربية القائمة على اللّغة أساسا. لكنّ الحيّز البحثيّ لا يكفي لعرضها كلّها. كما أنّ «كلود برنار» (1813 ـ 1878م) في سياق تخصّصه تنبّه إلى خطر الانهام بالألفاظ فقط. يُنظر في: كلود برنار، **المدخل لدراسة الطب التجريبي**، ترجمة: يوسف مراد و حمد الله سلطان، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، ط.1، 2005م، ص:182. «يجب تحاشي الوقوع في الضلال بالإفراط في تقدير قيمة الألفاظ التي وضعناها لتمثيل القوى التي نزعم وجودها في الطبيعة. فإنّنا معرضون في جميع العلوم وخاصة في العلوم الفيسيولوجية إلى خداع الألفاظ. وصفنا للظواهر الطبيعية بأنها عبارة عن قوى معدنية، أو حيوية ليس إلاّ تعبيرا استعاريّا يجب ألا ننخدع به».

57. هانز جورج غادامير، **الحقيقة المنهج ـ الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص:448.

التأويلي الإسلامي الكلاسيكي قد أزاح كلّ هذه الفهوم لصالحه الخاصّ من خلال تكذيبها. وسمح لنفسه، وهو الخارج عن السياقات الحضارية، واللّغوية لليهودية والمسيحية أن يحدّد حقيقتهما من منظوره، في حين أنّه لا يسمح لهما، أي للتأويلية اليهودية ـ المسيحية judéo-chrétienne، بتأويل الظاهرة الإسلامية. وهي المفارقة الصعبة الّتي أشرنا إليها أعلاه، على أساس أنّها تكيل بمكيالين، وتسمح لنفسها ما تمنع لغيرها. وما هكذا تتحقّق العدالة المفهومية.

> التأويل سلطة والسلطة تأويل، وأيّ تأويل قد استتب في أيّ سياق ثقافي أو ديني، ليس إلا تمظهرا لهيمنة ما.

كما أنّ نجاح تأويليّة ما، لا يدلّ إطلاقا على مدى «عمقها» وكشفها عن المعنى الثاوي في السياق، ممّا يجعلها عند متبنّيها «تأويلية عميقة»[58]. بل قد يكون الأكثر خفّة وسطحية من التأويلات هو الناجح والمسيطر والمنتشر. فلا علاقة ضرورية بين القبولية والحقيقة. وفي هذا السياق، نلحظ، وسنلحظ دون توقف، أنّ بعض «التأويلات المتهوّرة» على حدّ تعبير «غادامير»[59]، هي الّتي تلقى رواجا في ظروف معينة. لذا فإنّ التأويل في وضعية وسطى، أو هو حلقة بين حلقتين، فهو الّذي يصنع الواقع الّذي يصنعه بدوره من جديد، وهكذا دواليك. ليس هناك تأويل مطلق، بل كلّ تأويل مربوط بسوابق ولواحق.

خامسا ـ خاتمة استدلاليّة: في السلطان والتأويل

هل وجد الإنسان من أجل تحقيق القانون واحترامه، أم أنّ القانون ذاته قد أُوجد من أجل تمجيد الإنسان وحفظ كرامته؟ هذا هو السؤال الّذي ينساه الكثير من علماء الدّين المتمسّكين بحرفية القانون، وباستقلاله عن الإنسان باعتباره مفارقا. الأكيد أنّ تأويل نصّ قرآني بقانون معيّن قد يؤدي إلى تعذيب الآلاف من الأشخاص، بل إلى قتل الآلاف الأخرى.

58. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية ـ سيرة ذاتية**، ص:111.

59. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية ـ سيرة ذاتية**، ص:291.



فهم وتأويل روح ومضامين وبنية القرآن الكريم، تمّ وفق نموذج معرفي تقليدي، وهو النموذج الإغريقي في المعرفة والّذي ساد كلّ المنطقة الّتي شملت جنوب أوروبا وشمال إفريقيا وآسيا الوسطى، وهو ما يعرف حاليا بالفضاء المتوسطيl'espace méditerranéenne الذي يمتدّ من بلاد فارس(إيران) إلى المغرب الأقصى مرورا بفلسطين وشبه جزيرة العرب وتركيا الحالية. وهو الفضاء الّذي احتضن ما أسماه «يواكيم مبارك» و«محمد أركون» بـ «المجال الإبراهيمي». الّذي هو المجال الثقافي والروحي الّذي ضمّن الديانات الثلاثة التوحيدية الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلامية[60]. ومن المعلوم جدّا، أنّ أكبر الفلاسفة الأوروبيّين، مسيحيّين وملحدين[61]، قد لاحظوا الخيط الرابط بين الأفلاطونية الّتي تمثّل اكتمال النسق الفكري الإغريقي ككلّ والمسيحية الّتي تمثّل الديانة الّتي أخذت من اليهوديّة وأثّرت في الإسلام كذلك. وليس لنا أن نجري مقارنة بين أفلاطون والمسيحية، أو أفلاطون والإسلام لأنّ حضوره في الديانتين من الأمور الظاهرة جدّا، بل أنّ البعض من المفكّرين الحداثيّين، علّلوا سبب عدم ترجمة «أفلاطون» في العالم الإسلامي بخوفهم من اكتشاف التقاطعات الكبيرة بين الأصول القرآنية والمحاورات الأفلاطونية. ومن مظاهر تفكير الحقيقة القرآنية بالباراديغم اليوناني المثالي هو التأسيس على مبدأ عدم التناقض الّذي يفترض طرفي الوجود والعدم، كطرفين متقابلين ينتجان ثنائية الخير والشر، الصدق والخطأ، الأرض والسماء...الخ. في حين أنّ الباراديغم المعاصر وبالنظر إلى التطورات الثورية في علم المنطق والرياضيات، فقد أصبحت فيه الحقيقة رماديّة، وتمّ ترسيم قيم معرفية ليست بالصادقة وليست بالكاذبة، قيم بين قيمتين، أو على حدّ تعبير المعتزلة في منزلة بين منزلتين.

---

60. محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، ط.2، 2012م، ص:272، 345.

61. نذكر مثالين فقط، **الأول**؛ مسيحي مؤمن وهو بليز باسكال (1623 ـ 1662م)، **والثاني**؛ مسيحي ملحد وهو فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900م):
Blaise Pascal, **Pensées, éditions de la seine**, 2005, § 219-612, p: 91.
Friedrich Nietzsche, **la volonté de puissance**, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, § 62, p: 52.



الشفافية التي قد يدّعيها الإنسان المفكّر حين تعامله مع ذاته أو مع العالم ومع النصوص، من أكبر الأوهام الّتي كبّلت عقله ولازالت. وحتّى الفلسفة الظواهرية الّتي تبنّاها الكثير من الفلاسفة المعاصرين من كلّ التيارات، والّتي كانت تعتقد بإمكانية الذات أن تدرك ذاتها والوجود هناك بنظرة شفّافة دون أي خلفيّة لم تستطع تجاوز هذا العائق المعرفيّ. لكن الحقيقة فوق هذا الاعتقاد، على أساس أنّ الإنسان لا يعي إلاّ بتوسّط «أوعية» أو «مساند» supports حسية ـ إدراكية، وبتوسط أحجبة ثقافية تفعل في إدراكه دون أن يدري، وإن درى فلا يمكن أن ينفلت من هذا التأثير. ومن يعتقد بإمكانية «تحرير الفلسفة من كلّ حكم مسبق ممكن (...) والعودة إلى الذّات المفكّرة الخالصة» مثلما أراد «هوسرل»[62] لهو الّذي يقع في هذا الحكم المسبق، فلا معرفة دون أحكام مسبقة، ومحاولة إسقاط الأحكام المسبقة في التأويل هو ذاته حكم مسبق. وهذا ما يصدق على المسلمين الأوائل في فهمهم وتأويلهم للقرآن، فقد قامت أحجبة ثقافية واضحة بين ذواتهم وبين النصّ القرآني، أحجبة شكّلت، دون أن يعرفوا حقّ المعرفة، فهمهم وموقفهم من كلّ الأمور الواردة في هذا النصّ المقدّس. لذا فالشفافيّة بين الذّات، والنصّ من أوهام العقل الّتي يجب التنبّه لها من أجل عدم تكرار الوقوع في شراكها. والحقيقة أنّ «هوسرل» ذاته، وفي تحليله لعملية الإدراك البسيط)إدراك طاولة مثلا(، يعترف بأنّنا نغيّر موضوع إدراكنا بطريقة حرّة تماما[63]، ممّا يعني تدخّل أحجبة الذّات في عملية الإدراك، أمّا الفهم، والتأويل، والتفسير فهي عين الأحجبة الّتي تحدّثنا عنها. إنّ التأويل ذاته عملية صنع أحجبة أمام النصّ القرآني. بل ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك من خلال التقرير بأنّ القرآن ذاته تأويل، وهذا في النهاية لا يخدش في مصداقية هذا النصّ المقدّس، ولا في مقدسيّته بقدر ما يدلّ على وضعه المفهوميّ، والتاريخي الصحيح.

وعندما نقول أنّ القرآن الكريم تأويلٌ، فهذا يدلّ على أنّه سابق منطقيّا على تأويله الخاصّ، الّذي تنجزه الذّوات المفكّرة، وكل ذات لها تأويلها الّذي تعتبره حقيقيّا،

62. Edmond Husserl, **Méditation Cartésiennes- introduction a la phénoménologie**, traduit Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1966, p: 5.

63. Edmond Husserl, **Méditation Cartésiennes- introduction a la phénoménologie,** 4eme méditation, § 34, p: 59.

وقانونيّا، وشفّافا. لكن «الكوجيتو)الذّات المفكّرة(ليس عبارة بريئة، فهو ينتمي إلى عصر من عصور الميتافيزيقا»[64]. ممّا يدلّ على أنّ أيّ تأويل مهما كان مقبولا، أو معتدلا ليس إلاّ موقفا سابقا للفهم يعمل على إضفاء المشروعيّة على فهم معيّن. القرآن الكريم ذاته تأويل، من بين تأويلات عديدة متخالفة، القرآن كتأويل للوجود بعامّة سابق عن أيّ تأويل يستهدف مضمونه. كلّ نصّ دينيّ هو تأويل لتأويل سابق عليه، ويحتاج إلى تأويل من جديد[65]. وهكذا، يغدو التأويل كينونة حقيقة، وليس مجرّد علامة على فهم أو سوء فهم أو فائض الفهم.

النصّ الّذي لا يسعى إلى تبرير تأويليّته وبسطها لا يعتبر نصّا ذي معنى.

هل هناك قانون للتأويل، يتميّز بما تتميّز به القوانين القابلة للتعميم، والتوسيع؟ نقول بأنّ القانون ذاته مجرّد تأويل قد يحدث ضربا من الإجماع الضاغط. ونقصد بهذا الإجماع الضاغط، نوعا من الاتفاق المصطنع لغاية نفعيّة وهي خدمة منظومة عقائدية، وفقهية معينة، ممّا يستلزم الانغلاق المتعمّد لتحقيق مصالح وليس تقرير حقائق. لذا فبين «مأموريّة التأويل» و«الكفّ عن التأويل»[66]، يقع التأويل ذاته ككينونة للإنسان، إنّ الكينونة الخلافية للموجودات، أي اختلاف كينونة كائن عن آخر، تفرض كينونة خلافية للتأويلات، تابعة لهذا الخلاف الأصلي، أو الخَلقي. لذا فإّن أيّ محاولة لتقنين التأويل، هي محاولة لحجب الإمكانيات التأويلية المخالفة أو المزعجة. وقد عبّر «ريكور» عن انفلات التأويل من القانونية، أو التقنينية قائلا: «لا توجد أسطورة من غير تفسير، ولا يوجد تفسير من غير اعتراض. وليس فكّ الألغاز علما (...) وأكثر من ذلك لا توجد هيرمينوطقا عامّة، أي نظرية عامّة للتأويل، ولا قانون عامّ للتفسير: توجد فقط نظريات هيرمينوطيقية منفصلة ومتعارضة»[67]. وما هو

64. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:273.

65. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:443.

66. الغزالي، **قانون التأويل**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح إبراهيم: أمين محمد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة، د.ت، ص:627، 630.

67. بول ريكور، **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**، ص:372.



مجرّد نظر، لا يلزم أحدا، بغير أن يكون سلطانا، وحضور السلطان في مجلس البحث يخرج الحقيقة آليا وأوليّا.

الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل.

وعندما نجد فيلسوفا مثل «فريدريك شلايرماخر»[68]، يعتبر التأويل مجرّد فنّ، فإنّنا نتيقن أنّ الجزم بعلمية وقانونية التأويل هو إعراض عن جزء من الحقيقة. والحديث عن الفنّ يدلّ على الحساسية، والاعتقادية، والذوقية، والذاتية، والأدبية والنفعية أيضا، وكلّها من الأمور الّتي تجعل التأويل من أبعد المباحث عن الموضوعية والإجماعية. وقضيّة الإجماع في التأويل من القضايا الّتي تناولها «ابن رشد قديما»[69]، لذا لا داعي لأن نهدر أيّ طاقة فكرية في بحثها، على أساس أنّ الإجماع منتفي في المباحث الّتي نعتبرها علمية موضوعية صارمة، فما بالك في المباحث الّتي على شاكلة الفنّ. ومن الجدير الإشارة إلى أنّ اللّفظة الإغريقية الدالة على التأويل هيرمونيطيكا تتكون من شقّين هما: هيرمون/ تيك واللّذان يعنيان حرفيا: «فنّ هيرمس» أو «تقنية tkhne هيرمس»[70]. ومن المعلوم أنّ التقنيّة، أو الفنيّة (Ars باللاتينية) هي ما يتقابل مع العلميّة، مقابلة العملي (مهارة) بالنظري (بحث) أو النفعي (ممارسة) بالحقيقي (تفكير)، وأخيرا تقابل الذاتي بالموضوعي.

إنّ التأويل سلطة والسلطة تأويل، وأيّ تأويل قد استتب في أيّ سياق ثقافي أو ديني، ليس إلا تمظهرا لهيمنة ما. فالمعرفة لا تتأسس بمعزل عن السلطة الّتي تستبطن القوّة والغلبة. لذا، فإنّ ثنائية «هيمنة التأويل» و«تأويل الهيمنة» صنوان لا يفترقان. وظهور أيّ نصّ جديد إلى الوجود ينبأ ببداية مشروع تأويلي يسعى حثيثا للتأسس والترسّخ والتوسع من أجل بسط منظوره والتقعيد لتأويليته. لذا فإنّ تقارب التأويل والسياسة لهي من الأمور الّتي لا يمكن الشكّ فيها[71]. ونكرّر أنّ هذا الربط لا يسيء

68. هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف**، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، ط.2، 2006م، ص:41، 42، 120.

69. ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، ص:37.

70. هانس غيورغ غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول ـ المبادئ ـ الأهداف**، ص:61.

71. بول أرمسترونغ، **القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل**، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة ـ بيروت، ط.1، 2009م، ص:193.

إلى مصداقية النصّ الّذي يعمل على فرض تأويليته للوجود، بل هذا شأن طبيعيّ لا قيميّ. النصّ الّذي لا يسعى إلى تبرير تأويليّته وبسطها لا يعتبر نصّا ذي معنى. لذا فإنّ المسألة الّتي يمكن الاجتهاد فيها، لا تتمثّل في إلغاء سلطة التأويل، فهذا لا يكون إلاّ بتأويليّة جديدة، بل الرهان في توسيع سلط التأويل لتشمل أكبر عدد ممكن من المساحات المعنويّة. أي أنّ الرهان يكمن في الانتقال من أحادية التأويل إلى تعددية التأويل، أو إن شئنا اللّغة السياسية، الانتقال من ديكتاتورية التأويل، إلى ديموقراطية الفهم. انتقال من شأنه أن يؤسّس للتأويل التسامحي، والتسامح في التأويل.

وإذا دخل التأويل حقل السياسة الّتي هي في الأصل موقف تأويليّ في سياقات هيمنة وتسلّط وتسيّد، فإنّ المنافسة التأويلية تتحوّل إلى طلب السيادة في التأويل، أو التأويل كموقف سياديّ. ومن المعلوم أنّ المنافسة السياسية قد تتيح تسيّد غير الأكفّاء[72]، ممّا يسمح لنا بالاستنتاج، وفق هذا المنطق السياسي ـ الواقعي ـ التاريخي، أنّ المنافسة التأويلية قد تجعل تأويلا معيّنا هو المسيطر، على الرغم من أنّه قد لا يكون هو الأصوب، والأحسن، والأصحّ بل ربّما يكون هو الأسوأ والأكثر سطحية. وفي سياقاتنا الإسلامية يمكن أن نقول بأنّ تأويلات القرآن المسيطرة الآن والأكثر انتشارا بين الناس، لا تدلّ على أنّها التأويلات الوحيدة الّتي تمتلك اليقين الذاتي.

ومثال الصراع التأويلي ـ السياسي للمعتزلة والحنابلة إلاّ جانب ظاهر من انتشار تأويلية معينة للقرآن الكريم بدعم أو عدم دعم من السلطة السياسية. من كلّ هذا، حقّ التأكيد أنّه لا تأويل بلا سلطان[73]، مهما كان هذا السلطان، سياسيّا أو مؤسساتيّا أو مجتمعيّا. وبالمقابل يمكن التوكيد أنّه لا سلطان بلا تأويل مخصوص. ثم أننا بعد اعادة تشكيل مفهوم السلطة مع «فوكو»[74]، أصبحنا نعتبر السلطة منتشرة أكثر مما كنا

72. بلوتارك، **تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق**، ترجمة جرجيس: فتح الله، الدار العربية للموسوعات ـ بيروت، ط.1، 2010م، 927/2 ـ 1018. يقول في شيء من الصحة الواقعية: «في الصراع السياسي قد يصل إلى السلطة حتى الأوغاد (...) في الصراع السياسي، ترى الأنذال يبلغون الشهرة». ونحن نقول على منواله: في الصراعات السلطوية، تبلغ أكثر التأويلات سطحية مركز السيادة وموضع الشهرة.

73. بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**، ص:31.

74. Foucault, **histoire de la sexualité**, tome I: la volonté de savoir, éditions Gallimard, Paris, 1976, p: 80-81.

نعتقد، فالتأويل كمعرفة هو ذاته سلطة. وليست السلطة سلطة السياسة فقط، بل هي مبثوثة في كلّ جانب من جوانب المجتمع، إذ أنّ المعرفة أيضا سلطة، والتأويل كنمط معرفيّ، هو أيضا سلطة قوية قد تنازع العديد من السلط الأخرى.

ليس هناك حقيقة في النصّ مغمورة مدثورة لا يكشفها إلاّ الحاذقون في التأويل، بل أنّ النصّ ذاته تأويل. هذا الموقف الجديد هو الّذي تحَجب عن التأويلية الدينية التقليدية، وهو الموقف الّذي ساهم في مركزية التأويل. والقول بالمركزية يفترض، وفق منطق الضرورة، القول بهامشية التأويل، وأيّ تركيبة هامشية تنتهي إلى الصراع والثورة والتمرّد...الخ وهذا ما ألمحنا إليه أعلاه، على أساس أنّ التقسيم وفق المركز والهامش هو ضرب من الظلم الاجتماعي ـ المفهومي الّذي يولّد الفوضى عاجلا أم آجلا. فالثورة التأويلية الأشعريّة هي محصلة مركزية السلطة للتأويلية المعتزلية. إنّ عقلانية التأويل المركزي (الحقيقي) والتأويل الهامشي (الضنيّ أو الهرطيقي) لهي العقلانية الّتي تشكّل بنية الصراع التأويلي. لذا فكلّ بنية تأويلية مؤسّسة على هذا التقسيم الحادّ بين الحقيقة والخطأ، لا يمكن أن تخرج من الصراع التأويليّ أبدا، بل تظلّ تنتجه تداوليّا. لكن إذا اعتقدنا أنّ كلّ كينونة تأويل، وكلّ نصّ تأويل، وكلّ فهم تأويل، وكلّ تأويل مجرّد تأويل، وقتذاك يستتب «السِلم التأويلي»، ليس بمعنى أنّه تتوحّد التأويلات وتنطفئ الاختلافات، بل فقط ينقص «العنف التأويلي» من الساحة الفهميّة العالمية. لأنّ «التأويل الخشن»[75]، هو البذرة الّذي ينمو منه «الفعل الخشن» أي العنف الّذي يستمدّ مشروعيّته من وهم «الصدق التأويلي» المطلق.

لا يمكن أن ننكر ما في التأويل الكلاسيكيّ للقرآن والأحاديث من دقّة وانسجام ومناسبة وعلل...الخ. لكن نودّ أن نشير إلى أنّ التأويل الفلسفيّ وبالنظر إلى طبيعته، يتجاوز الانهمام بالتفاصيل الفيلولوجيّة (اللّغوية) وخبايا الرمزية، إلى استشكال شأن التأويل بعامّة. أي الانتقال من التأويل التقني إلى ما وراء التأويل ذاته. إنّ فتح مبحث «الميتا ـ هيرمينوطيقا» أو «ما وراء التأويل» لهو الموضوع المركزي للتأويلية الفلسفية الّتي نشتغل في حقلها ومن خلالها. والحديث عن تأويلية أكثر شمولا، ممّا يستدعي تأويل الوجود وكلّ ما يرتبط به، سواء الإنسان أو المصير، يأخذ بنا إلى التأكيد على

75. سوزان سونتاغ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ص:22.



«تاريخية التأويل». على أساس أنّ كلّ من يؤوّل كائن تاريخي[76]، ولا يمكن له أن يتجاوز التاريخ. ولئن تجاوزه تنبؤً وتخمينا، فلا يمكن أن يمتدّ إلى النهاية، أي النهاية القصوى. إنّ تأويل التاريخ هو مهمّة تاريخيّة في الأساس. وفهم النصّ، أيُّ نص، لا يتمّ بالشفافية المعتقدة، بل وراء أحجبة التاريخ والعصر والنموذج المعرفيّ السائد.

القول بالمركزية يفترض، وفق منطق الضرورة، القول بهامشية التأويل.

سنقول أنّ التأويل مجرّد تجريب، وفي بعض الأحيان مِران فقط. ولكلٍّ تجاربه، والتجربة ليست حقيقة راسخة، بل هي حقيقة من صنع الإنسان من أجل تبرير فكرة ما في ذهنه. وإن كان الحال هكذا، أي أنّ التأويلات تجارب مصطنعة لأغراض ما، فلماذا نعتقد بصدق تأويليّة على حساب بقيّة التأويلات؟ إنّه ضرب من الانغلاق التأويليّ في فهم التأويل ذاته. «الفلسفة التأويلية لا تفهم نفسها موقعا مطلقا بل طريقة في التجريب. وهي تصر على أن ليس هناك مبدأ أسمى من أن يكون المرء ذا نَفْس متفتحة في محادثة ما»[77]. ولئن كان كلّ شيء تجربة، فلماذا لا نجرّب أكثر، لماذا لا نكوثر التجارب التأويليّة حتّى نجد التجربة الأنجح! وبعدها بوقت، نجدّد التجريب، لنجد التأويل الأكثر ملاءمة ! هذا ما ندعوه بالفلسفة التأويلية ـ التجريبية. فكلّ تأويلية ماضية تنجح في كشف جانب من النصّ، لكنها لا يمكن أن تكشف الكلّ، لذا فلكلّ تأويل جانب إخفاقيّ[78]. بل أنّ كلّ تأويل ملزم بأن يجتاز «اختبار» contre-épreuve الصلاحيّة والعموميّة والديمومة[79]. وهذا ما يصدق على التأويلية النصية، والتأويلية الفلسفية على حدّ سواء. ليس هناك تأويل يستنفذ النصّ كلّية بلا رجعة.

تبقى لعنة الكشف عن «التأويل الحقيقي» تلاحق الإنسان القانوني الّذي لا يفكّر إلا بالحقيقة الموحّدة، فمن يملك قدس الأقداس هذا؟ من يعرف «الحقيقة»

---

76. Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 67.

77. هانز جورج غادامير، **التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية**، ص:316. وأيضا: هانز جورج غادامير، **الحقيقة المنهج: الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية**، ص:44. يقول: التأويلية (هي) نظرية للتجربة الحقيقية التي هي التفكير.

78. Martin Heidegger, **Être et temps**, p:232.

79. Ibide, p: 233.

من بين تلك «الركامات والركامات التأويلية»؟ الكلّ بما لديهم فرحون، ولا أحد يعتقد ولو لحظة بطلان نظرته التأويلية للعالم والإنسان والنصّ والإله والطبيعة. والإجابة عن سؤال «من هو ذا الّذي يعرف المقصود الحقيقي لله»؟ تبقى حلم كلّ إنسان يسكنه النصّ المقدّس، وليس هناك إنسانا بلا مقدّس. نقول حُلما لأنّ الإغريق ذاتهم، وفي عصرهم النقدي، قد تنبّهوا إلى أنّ «حقيقة» الألوهيّة الماهوية واللّغوية والكيفية عاصية على المنطق البشري البسيط والمحدود[80]. وحتّى أكبر الوثوقيّين والعقائديّين انتهى إلى لا أدريّة صريحة عندما أعلن أنّه «لا يعرف الله إلاّ الله»[81]. فلا يعرف المقصود الحقيقي من أيّ عبارة رمزية إلا الله. ولا يعرف لماذا أُنشأ النص المقدّس على منوال رمزي، كما هو لدينا، إلاّ الله سبحانه وتعالى.

> لعنة الكشف عن «التأويل الحقيقي» تلاحق الإنسان القانوني الّذي لا يفكّر إلا بالحقيقة الموحّدة.

وعلى الرغم من أنّ الغزالي ذاته، في قانون التأويل، قد اقترح مقياسا أكثر اتساعا للتمييز بين التأويلات الصحيحة والتأويلات الخاطئة، حيث أنشأ عبارتي «تأويلات قريبة»[82]، وتأويلات بعيدة[83]. إلّا أنّ المشكلة تكمن في المركز الّذي نقيس انطلاقا منه القرب والبعد؟ هذا يستبطن قناعة بأنّ هناك «مركز للمعنى» من خلاله نقيس مدى انطباق أو قرب أو بعد أو بعد قاصي للتأويلات. والأكيد أنّ الغزالي واثق بأنّ الأشعرية هي هذا المركز. ومن هنا يشتعل فتيل الصراع التأويلي الّذي لا ولن ينتهي. بل الأرجح أن لا نعتبره فتيلا ولا صراعا، بل هو حالة طبيعية وضرورية للحضارة الّتي تقتات من النص أساسا. لكن الرهان الّذي نعول عليه، والحال هكذا، هو الانتقال من «التأويل العنيف» أو التأويلات الأكثر عنفا l'interprétations les plus violentes[84]

80. ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، **ترجمة عز الدين عناية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، كلمة ـ أبو ظبي، ط.1، 2009م، ص:294.

81. الغزالي، **المضنون به على غير أهله**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة، د.ت، ص:362.

82. الغزالي، **قانون التأويل**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص:626.

83. الغزالي، **قانون التأويل**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص:627.

84 Martin Heidegger, **Être et temps**, p: 345.



للنصوص الّتي تمهّد للاقتتال وتهيّئ له، إلى «التأويل اللّطيف» الّذي يكرّم الإنسان. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70) هلاّ جعلنا التأويل آلة (أو أورغانونا) لتكريم الإنسان! أي محبّة الإنسان للإنسان، لكي ننتج «تأويليّة إنسيّة عالمة وواعية». وهذا من أجل انتشال «التأويليّة الإسلامية» من ظاهرة التشيّؤ الّتي تنمّط كلّ المعاملات والفهومات لصالح فكر دون همّ وقانون، بلا خوف ونصّ بلا أمل. إنّ الرهان هو التأسيس لتأويليّة قادرة على مشاركة الإنسان وفي صالح الإنسان. أوليس كلّ شيء قابلا للتشيّؤ عند أفول قيمة الإنسان، والطبيعة، وضمور الاعتراف![85]، هذا ما حدث لكلّ الأمم الّتي وقعت ضحيّة أحد عناصر حضارتها الّتي قد تطغى، إمّا الاقتصاد، أو السياسة، أو النصّ أيضا.

85. أكسل هونيث، **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**، ترجمة: كمال بومنير، نشر كنوز الحكمة ـ الأبيار، ط.1، 2012م، ص:50-52.